بُرہان

جاوید احمد غامدی

بُرہان

المورد
ادارۂ علم و تحقیق

ناشر: المورد

طابع: شرکت پرنٹنگ پریس، لاہور

طبع ہفتم: دسمبر 2009ء

قیمت: 350 روپے

ISBN: 969-8799-06-0

Al-Mawrid: 51-K, Model Town, Lahore, Pakistan. Ph: +92 42 3586 5145, 3583 4306
3rd Floor Snowhite Center Main Abdullah Haroon Road Sadar Karachi +92 21 35681597
www.al-mawrid.org www.tv-almawrid.org info@al-mawrid.org almawrid@brain.net.pk

ترتیب

دیباچہ

اِس مجموعۂ مضامین کی تحریریں زیادہ تر معاصر مذہبی فکر کی تنقید میں ہیں ۔ اِسی رعایت سے میں نے اِن کے لیے ''برہان'' کا نام تجویز کیا ہے ۔ اِن کا اسلوب، ہوسکتا ہے کہ بعض لوگوں کے لیے گراں باری خاطر کا باعث ہو ۔ یہ سب اگر ذوق خامہ فرسائی کی تسکین کے لیے ہوتا تو میں اِن کی اشاعت کے لیے کبھی آمادہ نہ ہوتا ، لیکن جس احساس ذمہ داری کی بنا پر یہ لکھی گئی تھیں، اُس کا تقاضا ہے کہ یہ قارئین تک پہنچتی رہیں:

چمن میں تلخ نوائی مری گوارا کر
کہ زہر بھی کبھی کرتا ہے کار تریاقی

المورد، لاہور

—— جاوید

۳ / جنوری ۱۹۹۳ء

دیت کی تحقیق

دیت کا جو قانون قرآن مجید میں بیان ہوا ہے، اُس سے متعلق یہ دو سوالات اِس زمانے میں بہت کچھ موضوع بحث رہے ہیں:

ایک یہ کہ دیت کی کوئی مقدار کیا شریعت میں مقرر کر دی گئی ہے اور اِس کے مطابق کیا مرد کے مقابلے میں عورت کی دیت فی الواقع نصف ہے؟

دوسرا یہ کہ دیت کی حقیقت کیا ہے؟ یہ کیا اُس معاشی نقصان کا بدل ہے جو مجرم کی طرف سے مقتول کے وارثوں یا خود مجروح کو پہنچتا ہے یا جان یا عضو کی قیمت ہے یا اِس کے سوا کوئی تیسری چیز ہے؟

پہلے سوال کے جواب میں اُن آیات کو دیکھیے جو اِس قانون سے متعلق قرآن مجید میں آئی ہیں۔ نساء میں فرمایا ہے:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ يَّقْتُلَ مُؤْمِنًا اِلَّا خَطَاً، وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰٓى اَهْلِهٖٓ اِلَّآ اَنْ يَّصَّدَّقُوْا. فَاِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ، وَهُوَ مُؤْمِنٌ، فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ، وَاِنْ

”اور کسی مسلمان کے لیے جائز نہیں ہے کہ دوسرے مسلمان کو قتل کرے، مگر یہ کہ اُس کی کسی غلطی کی وجہ سے ایسا ہو جائے۔ اور جو شخص اِس طرح غلطی سے کسی مسلمان کو قتل کر دے تو اُس پر لازم ہے کہ ایک مسلمان کو غلامی سے آزاد کرے اور مقتول کے وارثوں

كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيْثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰٓى اَهْلِهٖ وَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ. فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ، تَوْبَةً مِّنَ اللّٰهِ، وَكَانَ اللّٰهُ عَلِيْمًا حَكِيْمًا.

(۴:۹۲)

کو خوں بہا دے، الّا یہ کہ وہ اُسے معاف کر دیں۔ پھر اگر مقتول تمھاری کسی دشمن قوم کا فرد ہو، لیکن مسلمان ہو تو ایک مسلمان کو غلامی سے آزاد کر دینا ہی کافی ہے۔ اور اگر وہ کسی معاہد قوم کا فرد ہو تو اُس کے وارثوں کو دیت بھی دی جائے گی اور تم ایک مسلمان غلام بھی آزاد کرو گے۔ پھر جس کے پاس غلام نہ ہو، اُسے لگاتار دو مہینے کے روزے رکھنا ہوں گے۔ یہ اللہ کی طرف سے اِس گناہ پر توبہ کا طریقہ ہے اور اللہ علیم و حکیم ہے۔''

سورۂ نساء کی اِس آیت میں 'دِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰٓى اَهْلِهٖ' کے الفاظ آئے ہیں۔ راجح یہی ہے کہ اِنھیں خبر محذوف کا مبتدا قرار دیا جائے، یعنی 'فعليه تحرير رقبة مؤمنة و دية مسلمة'۔ لفظ 'دية' اِس آیت میں نکرہ استعمال ہوا ہے۔ اسم نکرہ کے بارے میں ہم جانتے ہیں کہ اپنے معنی کی تعیین کے لیے یہ لغت و عرف اور سیاق کلام کی دلالت کے سوا کسی چیز کا محتاج نہیں ہوتا۔ قرآن مجید میں، مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: 'اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً'[1] (بے شک، اللہ تمھیں حکم دیتا ہے کہ تم ایک گائے ذبح کرو)۔ لفظ 'بقرة' اِس آیت میں نکرہ ہے۔ اِس وجہ سے یہ بالکل قطعی ہے کہ یہود کو بس وہ جانور ذبح کرنے کا حکم دیا گیا تھا جس کے لیے اہل عرب کے لغت و عرف میں لفظ 'بقرة' استعمال کیا جاتا ہے۔ وہ اگر کوئی سی گائے ذبح کر دیتے تو حکم کا منشا، یقیناً پورا ہو جاتا۔ گویا عربیت کی رو سے متکلم اگر اُس چیز کا ذکر جسے واجب ٹھیرایا گیا ہے، اسم نکرہ کی صورت میں کرے گا تو اس کے معنی ہی یہ ہوں گے کہ اُس نے ہمیں اِس معاملے

---

[1] البقرہ ۲:۶۷۔

میں 'عرف' کی پیروی کا حکم دیا ہے۔ پھر اسم نکرہ کی دلالت چونکہ تعمیم پر ہوتی ہے، اِس وجہ سے سیاق کلام میں کوئی چیز اگر مانع نہ ہوگی تو اِس اسم کے سارے مسمّٰی بغیر کسی تعیین و تخصیص کے اُس کے دائرۂ اطلاق میں شامل سمجھے جائیں گے۔ چنانچہ آیۂ زیر بحث میں 'دیة' کے معنی ہیں: وہ شے جو 'دیت' کے نام سے معروف ہے، اور 'دِیَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰٓی اَھْلِہٖٓ' کے الفاظ حکم کے جس منشا پر دلالت کرتے ہیں، وہ اِس کے سوا کچھ نہیں کہ مخاطب کے عرف میں جس چیز کا نام 'دیت' ہے، وہ مقتول کے ورثہ کے سپرد کر دی جائے۔

سورۂ بقرہ کی آیت ۱۷۸ میں قرآن مجید نے جہاں قتل عمد کی دیت کا حکم بیان کیا ہے، وہاں یہی بات لفظ 'معروف' کی صراحت کے ساتھ بیان فرمائی ہے:

فَمَنْ عُفِیَ لَہٗ مِنْ اَخِیْہِ شَیْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَاَدَآءٌ اِلَیْہِ بِاِحْسَانٍ. (۲:۱۷۸)

''پھر جس کے لیے اُس کے بھائی کی طرف سے کچھ رعایت کی گئی تو معروف کے مطابق اُس کی پیروی کی جائے اور جو کچھ بھی خوں بہا ہو، وہ خوبی کے ساتھ ادا کر دیا جائے۔''

نساء اور بقرہ کی اِن آیات سے واضح ہے کہ قتل خطا اور قتل عمد، دونوں میں قرآن کا حکم یہی ہے کہ دیت معاشرے کے دستور اور رواج کے مطابق ادا کی جائے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانے میں اِسے ہی نافذ کیا۔ روایات میں اِس کے بارے میں جو کچھ بیان ہوا ہے، وہ عرب کے دستور کی وضاحت ہے، اُس میں کوئی چیز بھی خود پیغمبر کا فرمان واجب الاذعان نہیں ہے۔

دیت سے متعلق عرب کا یہ دستور کیا تھا؟ شعراے جاہلیت کے کلام اور ایام العرب کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا میں ہر اُس شخص کی دیت جس کا نسبی تعلق کسی قبیلہ کے ساتھ صریح ہو، دس اونٹ مقرر تھی۔ قبیلہ کے حلیف اور باندی کے بیٹے کی دیت 'صریح'[۲] کی دیت کا نصف اور

۲۔ یہ لفظ ہر اُس شخص کے لیے بطور اصطلاح مستعمل تھا جس کا نسبی تعلق کسی قبیلے کے ساتھ قطعی ہو۔

عورت کی دیت مرد کی دیت کے مقابلے میں آدھی تھی۔ صاحب ''اغانی'' اوس وخزرج کے مابین ایک جنگ کے واقعات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وکانت دیة المولی فیھم، وھو الحلیف، خمسًا من الابل ودیة الصریح عشرًا. (۴۱/۳)

''اور اُن کے ہاں مولیٰ، یعنی حلیف کی دیت پانچ اونٹ اور صریح کی دیت دس اونٹ مقرر تھی۔''

''المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام'' کے مصنف جواد علی نے لکھا ہے:

واما اذا کان القتیل ھجینًا فتکون دیته نصف دیة الصریح. وتکون دیة المرأة نصف دیة الرجل. (۵۹۲/۵)

''اور مقتول اگر باندی کا بیٹا ہو تو اُس کی دیت 'صریح' کی دیت کے مقابلے میں آدھی اور عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ادا کی جاتی تھی۔''

بعض قبائل اپنے شرف کی بنا پر دہری دیت لیتے اور بعض فضل وعنایت کے طور پر دوسروں کو دہری دیت ادا کرتے تھے۔ ''المفصل'' ہی میں ہے:

روی ان الغطاریف، وھم قوم الحارث بن عبد اللّٰه بن بکر بن یشکر، کانوا یأخذون للمقتول منھم دیتین ویعطون غیرھم دیة واحدة اذا وجبت علیھم. وکان لبنی عامر بن بکر بن یشکر، وھم من الغطاریف ایضًا وقد عرف عامر المذکور بالغطریف دیتان ولسائر قومه دیة. وورد ان بنی الاسود بن رزن کانوا یؤدون فی

''بیان کیا جاتا ہے کہ غطاریف یعنی حارث بن عبد اللہ بن بکر بن یشکر کی قوم کے لوگ اپنے مقتول کے لیے دو دیتیں لیتے تھے اور دوسروں کو، اگر خود اُن پر دیت ادا کرنا واجب ہو جائے تو ایک دیت دیتے تھے۔ بنی عامر بن بکر بن یشکر کے لیے، جن کے بزرگ عامر ہی کو غطریف کہا جاتا تھا، دو دیتیں اور باقی ساری قوم کے لیے ایک دیت مقرر تھی۔ اِسی طرح روایات میں آتا ہے کہ بنی اسود بن رزن جاہلیت کے زمانے

الجاھلیة دیتین دیتین. میں دوسروں کو دہری دیت ادا کرتے تھے۔‘‘

(۵/ ۵۹۳)

جواد علی لکھتے ہیں:

ولم یکن ھذا التحدید عن ضعف وانما ھو رغبة منھم فی الإفضال علی ذوی القتیل. (المفصل ۵/۵۹۳)

’’اور دہری دیت ادا کرنے کی یہ پابندی کسی ضعف کی بنا پر نہیں، بلکہ اُن کی طرف سے مقتول کے ورثہ پر فضل وعنایت کے طور پر تھی۔‘‘

بادشاہوں کی دیت ایک ہزار اونٹ مقرر تھی، اور اُسے ’دیة الملوك‘ کہا جاتا تھا۔ قراد بن حنش الصاردی بنی فزارہ کی مدح کرتے ہوئے کہتا ہے:

ونحن رھنا القوس ثمت فودیت بالف علی ظھر الفزاری اقرعا

’’اور ہم نے کمان رہن رکھی، پھر فزاری کے مال میں سے پورے ایک ہزار اونٹ اُس کے لیے بطور فدیہ دیے گئے۔‘‘

بعشر مئین للملوك سعی بھا لیوفی سیار بن عمرو فاسرعا

’’یعنی دس سو اونٹ جو بادشاہوں کی دیت ہے، اُس کے ایفا کے لیے سیار بن عمرو نے کوشش کی اور یہ ذمہ داری بغیر کسی تاخیر کے پوری کر دی۔‘‘

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت سے چند سال پہلے اِس دستور میں ایک غیر معمولی تبدیلی واقع ہوئی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ حضور کے دادا عبد المطلب نے نذر مانی تھی کہ اگر اللہ تعالیٰ اُنھیں دس بیٹے عطا کریں گے تو وہ اُن میں سے ایک قربانی کے طور پر ذبح کر دیں گے۔ چنانچہ جب اللہ نے اُن کی آرزو پوری کر دی تو اُنھوں نے بھی اپنی نذر پوری کرنی چاہی۔ بیٹے کے انتخاب کے لیے قرعہ ڈالا گیا تو وہ عبد اللہ کے نام پر نکلا۔ عبد المطلب اُنھیں قربان گاہ کی طرف لے جا رہے تھے کہ لوگوں نے اُنھیں روکا اور بیٹے کے فدیے میں اونٹ ذبح کرنے کا مشورہ دیا۔ اُس زمانے میں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے، دیت کی مقدار دس اونٹ مقرر تھی۔ چنانچہ دس

دس اونٹوں اور عبداللہ کے نام پر قرعہ ڈالا گیا۔ ہر مرتبہ قرعہ عبداللہ ہی کے نام پر نکلا، یہاں تک کہ اونٹوں کی تعداد سو ہو گئی۔ اِس مرتبہ قرعہ ڈالا گیا تو اونٹوں پر نکلا۔ روایتوں میں آتا ہے کہ اِس واقعہ کے بعد عربوں، بالخصوص قریش میں دیت کی مقدار سو اونٹ قرار پائی۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

كانت الدية يومئذ عشرًا من الإبل، وعبد المطلب اول من سن دية النفس مائة من الإبل، فجرت في قريش والعرب مائة من الابل.

''دیت اُس زمانے میں دس اونٹ تھی۔ یہ عبدالمطلب ہیں جنھوں نے سب سے پہلے سو اونٹ دیت مقرر کی۔ چنانچہ قریش اور عرب میں دیت کی یہی مقدار رائج ہو گئی۔''

(الطبقات الکبریٰ، ابن سعد ۱/۵۸)

زہیر بن ابی سلمیٰ نے اپنے معلقہ میں دیت کی یہی مقدار بیان کی ہے۔ عبس اور فزارہ کی لڑائی میں تین ہزار اونٹ بطور دیت ادا کرنے کی وجہ سے وہ عرب کے دو سرداروں ہرم بن سنان اور حارث بن عوف کی مدح کرتے ہوئے کہتا ہے:

تعفى الكلوم بالمئين فاصبحت ينجمها من ليس فيها بمجرم

''کئی سو اونٹوں کے ذریعے سے زخم مٹائے جائیں گے۔ چنانچہ جو محض بے گناہ تھے، تھوڑے تھوڑے کر کے یہ اونٹ دیت کے طور پر دینے لگے۔''

زہیر کے اِس شعر سے یہ بات واضح ہے کہ عبس اور فزارہ کے مقتولین کی یہ دیت بالاقساط ادا کی گئی۔ ''اغانی'' میں ہے:

فكانت ثلاثة آلاف بعير في ثلاث سنين. (۱۰/۲۹۷)

''چنانچہ یہ تین ہزار اونٹ تھے جو تین سال میں ادا کیے گئے۔''

اِسی معلقہ میں زہیر نے بیان کیا ہے کہ دیت کے طور پر بالعموم 'افال' یعنی چھوٹی عمر کے اونٹ دیے جاتے تھے۔ وہ کہتا ہے:

فاصبح یجدی فیھم من تلادکم　　مغانم شتی من افال مزنم

''تمھارے موروثی مال میں سے متفرق غنائم جو 'افال' یعنی اچھی نسل کے پورے بوتے ہیں، مقتولین کے وارثوں کی طرف روانہ کیے جاتے ہیں۔''

'افال' کی تخصیص کے بارے میں شارح ''معلقات'' زوزنی لکھتے ہیں:

خص الصغار لان الدیات تعطی من بنات اللبون والحقاق والاجذاع. (شرح المعلقات، الزوزنی ۸۰)	''شاعر نے بالخصوص چھوٹی عمر کے اونٹوں کا ذکر اِس لیے کیا ہے کہ دیت کے طور پر دو سالہ، سہ سالہ، چہار سالہ اونٹ ہی دیے جاتے تھے۔''

جراحات کی دیت بھی عرب میں رائج تھی۔ چنانچہ لغت عرب کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عرب جاہلی کی زبان میں 'ارش' اور 'نذر' کے الفاظ دوسرے معانی کے علاوہ اِس کے لیے بھی استعمال کیے جاتے ہیں۔ ''لسان العرب'' میں ہے:

اصل الارش الخدش ثم قیل لما یؤخذ دیة لھا: ارش واھل الحجاز یسمونه النذر. (۲۶۳/۶)	'''ارش' کی اصل 'خدش' (خراش یا زخم) ہے۔ پھر یہ اُس مال کے لیے بھی مستعمل ہوا جو جراحات کی دیت کے طور پر لیا جاتا تھا۔ اہل حجاز کے ہاں اِس کے لیے لفظ 'نذر' استعمال ہوتا تھا۔''

عرب کا یہی دستور ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن مجید کے ارشاد کے مطابق، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے، اپنے زمانے میں نافذ کیا۔ چنانچہ اِس باب کی بعض روایات میں یہ بات بالصراحت بیان ہوئی ہے کہ حضور نے دیت کے معاملات اُسی طرح برقرار رکھے، جس طرح آپ کی بعثت سے پہلے جزیرہ نمائے عرب میں رائج تھے۔ ابن عباس کی جو روایت دیت کی مقدار میں تبدیلی کے بارے میں ہم نے اوپر نقل کی ہے، اُس میں وہ فرماتے ہیں:

فجرت فی قریش والعرب مائة	''قریش اور عرب کے دوسرے لوگوں

من الإبل ، واقرها رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم علی ما کانت علیه.

میں دیت کی مقدار یہی سو اونٹ رائج ہو گئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی حسب سابق اِسے ہی برقرار رکھا۔''

(الطبقات الکبریٰ، ابن سعد ۱/۸۹)

ایک دوسری حدیث میں، جسے ائمۂ لغت بالعموم لفظ 'معقلة' کی نظیر کے طور پر پیش کرتے ہیں اور جو الفاظ کے معمولی تغیر کے ساتھ مسند احمد بن حنبل میں بھی نقل ہوئی ہے، یہی بات اِس طرح بیان کی گئی ہے:

کتب بین قریش والانصار کتابًا فیه: المهاجرون من قریش علی رباعتهم یتعاقلون بینهم معاقلهم الاولی. (لسان العرب ۱۱/۴۶۲)

''حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش اور انصار کے مابین معاہدے کے طور پر ایک تحریر لکھی، جس میں یہ بات بھی تھی کہ مہاجرین قریش اپنی پہلی حالت ہی پر برقرار رہیں گے اور اُن کے مابین دیت کے معاملات اُسی طرح ہوں گے، جس طرح پہلے سے رائج تھے۔''

یمن (جنوبی عرب) کے علاقے میں البتہ، دستور یہی تھا کہ قتل اور جراحت کی مختلف صورتوں میں دیت کی مقدار حکمران مقرر کرے گا۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہ علاقہ جب اسلامی ریاست میں شامل ہوا تو آپ نے اُس کے سرداروں کے نام اپنے ایک مکتوب میں دیت کی وہی مقداریں اُن کے لیے بھی مقرر کر دیں جو آپ کے اپنے علاقے میں رائج تھیں۔ ''المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام'' میں ہے:

وقد عرفت الدیة عند العرب الجنوبیین کذٰلك ولم تحدد فی القوانین وانما ترك امر مقدارها

''دیت جنوبی عرب کے لوگوں میں بھی اِسی طرح معروف تھی، لیکن اُس کے لیے کوئی باقاعدہ قانون سازی نہیں کی گئی تھی، بلکہ

الی الملك.(۵/۵۹۴)

اُس کی مقدار کا معاملہ حکمران کی صواب دید پر چھوڑ دیا گیا تھا۔“

اہل یمن کے نام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مکتوب[۳] درج ذیل ہے:

ان من اعتبط مؤمنًا قتلاً عن بينة فانه قود الا ان يرضى اولياء المقتول: وان فى النفس الدية ــــ مائة من الإبل ــــ وفى الانف اذا اوعب جدعه الدية، وفى اللسان الدية، وفى الشفتين الدية، وفى البيضتين الدية، وفى الذكر الدية، وفى الصلب الدية، وفى العينين الدية، وفى الرجل الواحدة نصف الدية،[وفى اليد الواحدة نصف الدية[۴]] وفى المامومة ثلث الدية، وفى الجائفة ثلث الدية، وفى المنقلة خمس عشرة من الإبل، وفى كل اصبع من اصابع اليد والرجل عشر من الابل، وفى السن خمس من الابل، وفى الموضحة

”جس نے کسی مسلمان کو ناحق مار ڈالا اور اُس کا جرم ثابت ہو گیا تو اُس سے بدلہ لیا جائے گا، الّا یہ کہ مقتول کے اولیا دیت پر راضی ہو جائیں۔ اِس صورت میں جان کی دیت سو اونٹ ہوگی اور ناک کی بھی، جب وہ پوری کاٹ دی جائے۔ زبان اور ہونٹوں اور فوطوں اور مرد کی شرم گاہ اور پیٹھ اور دونوں آنکھوں کی دیت بھی یہی ہوگی۔ ایک پاؤں اور ایک ہاتھ میں البتہ، آدھی دیت ہو گی۔ جو زخم دماغ تک پہنچے، اُس میں ایک تہائی اور جو پیٹ تک پہنچے، اُس میں بھی ایک تہائی ہوگی۔ اِسی طرح جس زخم سے ہڈی سرک جائے، اُس میں پندرہ اونٹ ہیں۔ ہاتھ اور پاؤں کی ہر انگلی میں دس، دانت میں پانچ اور جس زخم میں ہڈی کھل جائے، اُس میں بھی پانچ اونٹ ہوں گے۔

۳؎ جراحات کی دیت میں جو نسبتیں اِس مکتوب میں بیان ہوئی ہیں، وہ اگر غور کیجیے تو عدل وانصاف کے نقطۂ نظر سے حرف آخر ہیں۔ ریاست کے ارباب حل وعقد کو اِس باب میں قانون سازی کرتے وقت اُنھیں پیش نظر رکھنا چاہیے۔

۴؎ یہ الفاظ سنن النسائی ہی میں اِس مکتوب کی ایک دوسری روایت سے لیے گئے ہیں۔

خمس من الابل: وان الرجل یقتل بـالمرأۃ وعلی اھل الذھب الف دینار. (نسائی، رقم ۴۸۵۷)	عورت کے بدلے میں مرد کو قتل کیا جائے گا اور جو لوگ سونا ہی دے سکتے ہیں، اُن کے لیے یہ دیت ایک ہزار دینار قرار پائے گی۔''

اِس بحث سے یہ حقیقت پوری طرح مبرہن ہو جاتی ہے کہ اسلام نے دیت کی کسی خاص مقدار کا ہمیشہ کے لیے تعین کیا ہے، نہ عورت اور مرد، غلام اور آزاد اور کافر اور مومن کی دیتوں میں کسی فرق کی پابندی ہمارے لیے لازم ٹھیرائی ہے۔ دیت کا قانون اسلام سے پہلے عرب میں رائج تھا۔ قرآن مجید نے قتل خطا اور قتل عمد، دونوں میں اُسی کے مطابق دیت ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔ قرآن کے اِس حکم کی رو سے اب دیت ہر دور اور ہر معاشرے کے لیے اسلام کا واجب الاطاعت قانون ہے، لیکن اِس کی مقدار، نوعیت اور دوسرے تمام امور میں قرآن کا حکم یہی ہے کہ 'معروف' یعنی معاشرے کے دستور اور رواج کی پیروی کی جائے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاے راشدین نے دیت کے فیصلے اپنے زمانے میں عرب کے دستور کے مطابق کیے۔ فقہ و حدیث کی کتابوں میں دیت کی جو مقداریں بیان ہوئی ہیں، وہ اِسی دستور کے مطابق ہیں۔ عرب کا یہ دستور اہل عرب کے تمدنی حالات اور تہذیبی روایات پر مبنی تھا۔ زمانے کی گردشوں نے کتاب تاریخ میں چودہ صدیوں کے ورق الٹ دیے ہیں۔ تمدنی حالات اور تہذیبی روایات، اِن سب میں زمین و آسمان کا تغیر واقع ہو گیا ہے۔ اب ہم دیت میں اونٹ دے سکتے ہیں، نہ اونٹوں کے لحاظ سے اِس دور میں دیت کا تعین کوئی دانش مندی ہے۔ 'عاقلہ' کی نوعیت بالکل بدل گئی ہے اور قتل خطا کی وہ صورتیں وجود میں آ گئی ہیں جن کا تصور بھی اُس زمانے میں ممکن نہیں تھا۔ قرآن مجید کی ہدایت ہر دور اور ہر معاشرے کے لیے ہے، اِس لیے اُس نے اِس معاملے میں 'معروف' کی پیروی کا حکم دیا ہے۔ قرآن کے اِس حکم کے مطابق ہر معاشرہ اپنے ہی معروف کا پابند ہے۔ ہمارے معاشرے میں دیت کا کوئی قانون چونکہ پہلے سے موجود نہیں ہے، اِس وجہ سے ہمارے ارباب حل و عقد کو اختیار ہے کہ چاہیں تو عرب کے اِس دستور کو برقرار رکھیں اور چاہیں تو اِس کی کوئی دوسری صورت تجویز کریں۔ وہ جو

صورت بھی اختیار کریں گے، معاشرہ اُسے قبول کر لیتا ہے تو ہمارے لیے وہی 'معروف' قرار پائے گی، پھر معروف پر مبنی قوانین کے بارے میں یہ بات بھی بالکل واضح ہے کہ حالات اور زمانے کی تبدیلی سے اُن میں تغیر کیا جا سکتا ہے اور کسی معاشرے کے اولی الامر، اگر چاہیں تو اپنے اجتماعی مصالح کے لحاظ سے اُنھیں نئے سرے سے مرتب کر سکتے ہیں۔

فقہ حنفی کے ایک جلیل القدر عالم ابن عابدین اپنے رسالہ ''نشر العرف'' میں لکھتے ہیں:

اعلم ان المسائل الفقهية ، اما ان تكون ثابتة بصريح النص، وهى الفصل الاوّل ، واما ان تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأى، وكثير منها ما يبنيه المجتهد على ما كان فى عرف زمانه بحيث لو كان فى زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله اوّلا. ولهذا قالوا فى شروط الاجتهاد: انه لا بد فيه من معرفة عادات الناس فكثير من الاحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف اهله ولحدوث ضرورة او فساد اهل الزمان بحيث لوبقى الحكم على ما كان عليه اوّلا للزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع

''جاننا چاہیے کہ فقہی مسائل یا تو نص صریح سے ثابت ہوتے ہیں اور یہی پہلی قسم ہے اور یا اجتہاد و رائے سے ثابت ہوتے ہیں۔ اجتہاد و رائے پر مبنی مسائل میں سے بہت سے وہ ہیں جن کی بنا اہل اجتہاد اِس حیثیت سے اپنے زمانے کے عرف پر رکھتے ہیں کہ وہ اگر عرف حادث کے زمانے میں ہوتے تو اپنی پہلی رائے کے خلاف رائے دیتے۔ چنانچہ اجتہاد کے شرائط میں وہ یہ شرط بھی بیان کرتے ہیں کہ اُس میں لوگوں کی عادات کی معرفت ضروری ہے، کیونکہ زمانے میں تبدیلی کے ساتھ بہت سے احکام تبدیل ہو جاتے ہیں۔ اِس کے متعدد وجوہ ہو سکتے ہیں، مثلاً: عرف میں تغیر، ضرورت کا اقتضا، یا لوگوں کے احوال میں اِس بنا پر کسی خرابی کا اندیشہ کہ حکم اگر پہلی صورت پر باقی رہا تو اُن کے لیے ضرر اور مشقت کا باعث

الضرر و الفساد. (رسائل ابن عابدین ۱۲۵)

اور ہماری اُس شریعت کے قواعد کے خلاف ہو گا جو آسانی، سہولت اور دفع ضرر و فساد پر مبنی ہے۔‘‘

رہا دوسرا سوال، یعنی یہ کہ دیت کی حقیقت کیا ہے تو اِس معاملے میں دو ہی نقطہ ہاے نظر بالعموم رائج ہیں: ایک یہ کہ یہ جان کی قیمت ہے، اور دوسرا یہ کہ یہ اُس معاشی نقصان کا بدل ہے جو مجرم کی طرف سے مقتول کے وارثوں یا خود مجروح کو پہنچتا ہے۔

ہمارے نزدیک، یہ دونوں نقطہ ہاے نظر محل نظر ہیں۔ جو لوگ اِسے جان کی قیمت قرار دیتے ہیں، اُن کی رائے محض مغالطہ پر مبنی ہے۔ عرب جاہلی میں قتل کے معاملات بالترتیب ’ثأر‘ (انتقام)، ’قصاص‘ اور ’دیت‘ کی صورت میں طے کیے جاتے تھے۔ ثأر، جیسا کہ اِس ترتیب سے واضح ہے، عربوں کے نزدیک اصل غایت کی حیثیت رکھتا تھا۔ اُن کا عقیدہ تھا کہ مقتول کی روح پرندہ بن کر اڑ جاتی ہے اور جب تک اُس کا انتقام نہ لیا جائے، دشت وجبل میں ’اسقونی‘، ’اسقونی‘ (مجھے پلاؤ، مجھے پلاؤ) کہہ کر چیختی پھرتی ہے۔ اُن میں سے بعض لوگ یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ قبر میں وہی مقتول زندہ رہتا ہے جس کا انتقام لے لیا جائے اور اگر کسی کا انتقام نہ لیا جائے تو وہ بے جان ہو جاتا ہے اور اُس کی قبر میں تاریکی چھا جاتی ہے۔ اپنے اِن عقائد کی بنا پر وہ ثأر کو ترجیح دیتے اور دیت تو ایک طرف، قصاص کے لیے بھی کسی مجبوری ہی کی بنا پر راضی ہوتے تھے۔ ام شملہ کہتی ہیں:

فیا شمل، شمر واطلب القوم بالذی اصبت و لا تقبل قصاصًا و لا عقلاً

’’سواے شملہ، اٹھو، تیار ہو جاؤ اور اپنے دشمنوں سے اُس مصیبت کا بدلہ لو جو۲۰ تمھیں پہنچائی گئی ہے اور دیکھو، قصاص اور دیت کسی حال میں قبول نہ کرنا۔‘‘

عباس بن مرداس السلمی قبیلۂ خزاعہ کے ایک شخص عامر کو جوش انتقام دلاتے ہوئے کہتا ہے:

ولا تطمعن ما یعلفونك انهم اتوك علی قرباهم بالمثمل

’’اور وہ تمھیں جس دیت کا لالچ دیتے ہیں، اُس کا خیال بھی نہ کرو، اِس لیے کہ باوجود قرابت

کے وہ تمھارے پاس زہر قاتل لے کر آئے ہیں۔''

اِس معاملے میں قبول اسلام کے بعد بھی اُن کے جذبات کس قدر شدید تھے، اِس کا اندازہ مسور بن زیادہ کے اُن اشعار سے کیا جا سکتا ہے جو اُس نے اپنے باپ کے قتل کے بعد عامل مدینہ سعید بن العاص کی طرف سے سات دیتوں کی پیش کش کے جواب میں کہے۔ وہ کہتا ہے:

أبعد الذی بالنعف نعف کویکب رهینة رمس ذی تراب و جندل

''کیا اُس شخص کے بعد جو کوہ کویکب کے دامن میں مٹی اور پتھر کی قبر میں دفن کیا گیا ہے۔''

اذکر بالبقیا علی من اصابنی وبقیای انی جاهد غیر مؤتل

''مجھے نصیحت کی جاتی ہے کہ میں اُس ظالم پر ترس کھاؤں جس نے مجھے یہ صدمہ پہنچایا ہے۔ میرا ترس اِس کے سوا کیا ہو سکتا ہے کہ میں بدلہ لینے میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھوں۔''

فان لم انل ثأری من الیوم او غد بنی عمنا فالدهر ذو متطول

''میرے عم زاد بھائیو، اگر میں آج یا کل اپنا انتقام نہ لے سکا تو کیا ہوا، زمانے کی عمر بڑی طویل ہے۔''

فلا یدعنی قومی لیوم کریهة لئن لم اعجّل ضربة او اعجّل

''اگر میں بغیر کسی توقف کے دشمن پر ضرب نہ لگاؤں یا اُس کی ضرب کا نشانہ نہ بنوں تو میری قوم مجھے کبھی کسی معرکے کے لیے طلب نہ کرے۔''

انختم علینا کلکل الحرب مرة فنحن منیخوها علیکم بکلکل

''تم نے ایک دفعہ جنگ کا سینہ ہم پر رکھ دیا ہے تو سنو، ہم نے بھی فیصلہ کر لیا ہے کہ ہم بھی اُس کا سینہ تم پر رکھے بغیر چین نہ لیں گے۔''

یقول رجال ما اصیب لهم اب ولا من اخ : اقبل علی المال تعقل

''مجھے وہ لوگ دیت کی پیش کش کرتے اور مال قبول کرنے کی ترغیب دیتے ہیں جن کے باپ اور بھائی کبھی کسی قاتل کی تیغ ستم کا شکار نہیں ہوئے۔''

چنانچہ یہ اِنھی جذبات کا نتیجہ تھا کہ وہ دیت قبول کرنے کو عار سمجھتے اور اِسے مقتول کا خون بیچ

دینے کے ہم معنی خیال کرتے تھے۔ بنی نصر بن قعین کے ایک شاعر ربیع بن عبید کا شعر ہے:

أذواب، انی لم اهبك ولم اقم　　للبيع عند تحضر الاجلاب

''اے ذواب، میں نے تیرا قتل معاف کیا ہے، نہ بازار عکاظ میں بیع وشرا کے وقت تیرا خون بیچنے (تیری دیت لینے) کے لیے کھڑا ہوا ہوں۔''

لیکن صاف واضح ہے کہ اِس کا دیت کی حقیقت سے کوئی تعلق نہ تھا۔ اِس کی حیثیت محض ایک جذباتی تعبیر کی تھی اور قتل وخون کے معاملات میں اِس طرح کی جذباتی تعبیرات کی مثالیں شب و روز ہمارے سامنے آتی رہتی ہیں۔ اِن کی بنا پر حقیقت دیت کی تعیین سخن فہمی کی کوئی اچھی مثال نہیں ہے۔ جن لوگوں نے اِسے اختیار کیا ہے، اُن کی نگاہ غالباً اِس طرف نہیں گئی کہ انسان کی جان اور اُس کے اعضا ہر قیمت سے بالاتر ہیں۔ کوئی ماں، کوئی باپ، کوئی بھائی، کوئی بیٹا اِس تصور کے تحت کبھی دیت قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہو سکتا کہ وہ اپنے مقتول بیٹے، بھائی یا باپ کے خون کی قیمت وصول کر رہا ہے۔ چنانچہ یہ رائے اگر اختیار کی جائے گی تو اِس کا نتیجہ یہی نکلے گا کہ دیت کا قانون جس مصلحت پر مبنی ہے، معاشرہ اُس کے فوائد سے محروم ہو جائے گا۔

رہے وہ لوگ جو اِسے معاشی نقصان کا بدل قرار دیتے ہیں تو اُنھوں نے غالباً یہ رائے قائم کرتے وقت اِس بات پر غور نہیں کیا کہ کسی شے کی حقیقت کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اُس کے چھوٹے بڑے تمام اجزا میں موجود ہو۔ ہر وہ شخص جس نے قانون دیت کا مطالعہ سرسری نگاہ سے بھی کیا ہے، بہرحال مانے گا کہ دیت صرف قتل نفس ہی میں نہیں، جسم کے تمام اعضا مثلاً: ناک، کان، آنکھ، ڈاڑھ، دانت کے اتلاف میں بھی مقرر کی گئی ہے۔ اب ظاہر ہے کہ اِن میں بہت سے اعضا کا اتلاف کسی معاشی نقصان کا باعث نہیں بنتا۔ ڈاڑھ اور دانت، ہاتھ کی ایک انگلی، پاؤں کا انگوٹھا، بالفرض اگر تلف ہو جائے تو اِس سے معاشی طور پر آخر کیا نقصان پہنچتا ہے؟ دیت کے پورے قانون کو پیش نظر رکھ کر غور کیا جائے تو یہ بات واضح ہوتی ہے کہ دوسرے بہت سے وجوہ سے قطع نظر، محض اِس داخلی تضاد ہی کی بنا پر یہ رائے درست قرار نہیں دی جا سکتی۔

حقیقت دیت کے بارے میں یہ دونوں نقطہ ہاے نظر اگر صحیح نہیں ہیں تو پھر دیت کی حقیقت

فی الواقع ہے کیا؟ اِس سوال کے جواب میں ناگزیر ہے کہ روایات عرب کی مراجعت کی جائے۔

دیت کا مضمون جاہلی عرب کی شاعری میں کئی جگہ بیان ہوا ہے۔ قتل وخوں ریزی کے واقعات اُن کی زندگی میں اس قدر عام تھے کہ 'ثأر'، 'قصاص' اور 'دیت' کے مضامین اُن کے شاعروں کی طبع آزمائی کے لیے گویا ہر وقت حاضر رہتے تھے۔ اِس میں شبہ نہیں کہ وہ اپنے اِن اشعار میں عام طور پر دیت قبول کرنے والوں کو عار دلاتے اور اُنھیں انتقام پر ابھارتے ہیں، لیکن اِس طرح کے کسی جذباتی پس منظر کے بغیر وہ اگر کبھی دیت کے موضوع پر کچھ کہتے ہیں تو دیت کی حقیقت بھی بالعموم اُن کے بیان سے واضح ہو جاتی ہے۔

دیت کے لیے وہ اِس طرح کے مواقع پر لفظ 'غرامۃ' یا اِس کا ہم معنی لفظ 'مغرم' استعمال کرتے ہیں۔ عربی زبان میں یہ لفظ بالکل اُسی مفہوم میں بولا جاتا ہے جس مفہوم میں ہم اردو میں لفظ تاوان یا جرمانہ بولتے ہیں۔ ہماری زبان میں جس طرح ہر اُس مال کے لیے جو کسی جرم کی سزا کے طور پر مجرم سے لیا جائے، لفظ تاوان یا جرمانہ مستعمل ہے، اِسی طرح عرب جاہلی کی زبان میں اِس کے لیے لفظ 'غرامۃ' مستعمل تھا۔ حقیقت دیت کی تعبیر کے لیے عرب شعرا نے، جیسا کہ ہم نے عرض کیا، یہی لفظ استعمال کیا ہے۔ زہیر بن ابی سلمیٰ کہتا ہے:

ینجمها قوم لقوم غرامة   ولم یهریقوا بینهم ملء محجم

''وہ اونٹ، تاوان کے طور پر تھوڑے تھوڑے کر کے ایک قوم دوسری قوم کو دینے لگی، دراں حالیکہ دینے والوں نے لینے والوں میں چلو بھر خون بھی نہیں بہایا۔''

دیت کے بارے میں یہی تصور بعد میں بھی قائم رہا۔ اموی دور کے ایک شاعر عجیر السلولی کا شعر ہے:

یسرك مظلومًا ویرضیك ظالمًا   ویکفیك ماحملته عند مغرم

''تم مظلوم ہو تو وہ تمھارا انتقام لے کر تمھیں خوش کر دیتا ہے، اور تم ظالم ہو تو تمھارا ساتھ دے کر تمھیں راضی کر دیتا ہے، اور اِس ظلم کے نتیجے میں تاوان (یعنی دیت) ادا کرتے وقت تم جو بوجھ بھی اُس پر ڈالتے ہو، وہ تنہا اُس کے لیے کافی ہو جاتا ہے۔''

اِس سے واضح ہے کہ دیت معاشی نقصان کا بدل ہے، نہ مقتول کے خون کی قیمت۔ اپنی حقیقت کے اعتبار سے یہ محض 'غرامة' یعنی تاوان یا جرمانہ ہے جو قتل عمد میں قصاص سے درگزر کے بعد اور قتل خطا کی صورت میں لازماً مجرم پر عائد کیا جاتا ہے۔

[۱۹۸۷ء]

قانون شہادت

ثبوت جرم کے لیے قرآن مجید نے کسی خاص طریقے کی پابندی لازم نہیں ٹھیرائی، اِس لیے یہ بالکل قطعی ہے کہ اسلامی قانون میں جرم اُن سب طریقوں سے ثابت ہوتا ہے جنھیں اخلاقیات قانون میں مسلمہ طور پر ثبوت جرم کے طریقوں کی حیثیت سے قبول کیا جاتا ہے اور جن کے بارے میں عقل تقاضا کرتی ہے کہ اُن سے اِسے ثابت ہونا چاہیے۔ چنانچہ حالات، قرائن، طبی معاینہ، پوسٹ مارٹم، انگلیوں کے نشانات، گواہوں کی شہادت، مجرم کے اقرار، قسم، قسامہ اور اِس طرح کے دوسرے تمام شواہد سے جس طرح جرم دنیا میں ثابت ہوتے ہیں، اسلامی شریعت کے جرائم بھی اُن سے بالکل اِسی طرح ثابت قرار پاتے ہیں۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حقیقت اپنے ارشاد: 'البينة على المدعى و اليمين على المدعىٰ عليه'[1] میں لفظ 'البينة' سے واضح فرمائی ہے۔ ابن قیم لکھتے ہیں:

البينة فى كلام الله ورسوله و كلام الصحابة اسم لكل ما يبين الحق فهى اعم من البينة فى اصطلاح الفقهاء حيث خصوها بالشاهدين	''البینة' اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام کے کلام میں ہر اُس چیز کا نام ہے جس سے حق واضح ہو جائے۔ چنانچہ فقہا کی اصطلاح کے مقابلے میں اِس

---

[1] ترمذی، رقم ۱۳۴۱۔ ''دلیل پیش کرنا مدعی کی ذمہ داری ہے اور قسم وہ کھائے گا جو اِس دعوے کا انکار کرے۔''

او الشاهد و اليمين.

(اعلام الموقعين ۱/۱۳۱)

کا مفہوم وسیع تر ہے، کیونکہ اِن حضرات نے اِسے دو گواہوں یا ایک گواہ اور قسم کے ساتھ خاص کر دیا ہے۔''

اِس سے مستثنیٰ صرف دو صورتیں ہیں:

اول یہ کہ کوئی شخص کسی ایسے شریف اور پاک دامن مرد یا عورت پر زنا کی تہمت لگائے جس کی حیثیت عرفی بالکل مسلم ہو۔ اِس صورت میں قرآن کا اصرار ہے کہ اُسے ہر حال میں چار عینی گواہ پیش کرنا ہوں گے، اِس سے کم کسی صورت میں بھی اُس کا مقدمہ قائم نہ ہو سکے گا۔ حالات، قرائن، طبی معاینہ، یہ سب اِس معاملے میں اُس کے نزدیک بے معنی ہیں۔ آدمی بدچلن ہو تو ثبوت جرم کے لیے یہ سب طریقے اختیار کیے جا سکتے ہیں، لیکن اُس کی شہرت اگر ایک شریف اور پاک دامن شخص کی ہے تو اسلام یہی چاہتا ہے کہ اُس سے اگر کوئی لغزش ہوئی بھی ہے تو اُس پر پردہ ڈال دیا جائے اور اُسے معاشرے میں رسوا نہ کیا جائے۔ چنانچہ اِس صورت میں وہ چار عینی شہادتوں کا تقاضا کرتا اور الزام لگانے والا اگر ایسا نہ کر سکے تو اُسے لازماً قذف کا مجرم ٹھیراتا ہے۔ ارشاد فرمایا ہے:

وَالَّذِيۡنَ يَرۡمُوۡنَ الۡمُحۡصَنٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَاۡتُوۡا بِاَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجۡلِدُوۡهُمۡ ثَمٰنِيۡنَ جَلۡدَةً وَّلَا تَقۡبَلُوۡا لَهُمۡ شَهَادَةً اَبَدًا، وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الۡفٰسِقُوۡنَ، اِلَّا الَّذِيۡنَ تَابُوۡا مِنۡۢ بَعۡدِ ذٰلِكَ وَاَصۡلَحُوۡا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوۡرٌ رَّحِيۡمٌ.

(النور ۲۴: ۴-۵)

''اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں، پھر چار گواہ نہ لائیں تو اُن کو اسّی کوڑے مارو اور اُن کی گواہی پھر کبھی قبول نہ کرو اور یہی لوگ فاسق ہیں، لیکن جو اِس کے بعد توبہ و اصلاح کر لیں تو اللہ (اُن کے لیے) غفور و رحیم ہے۔''

دوم یہ کہ کسی معاشرے میں اگر قحبہ عورتیں ہوں تو اُن سے نمٹنے کے لیے قرآن مجید کی رو سے یہی کافی ہے کہ چار مسلمان گواہ طلب کیے جائیں جو اِس بات پر گواہی دیں کہ فلاں فی الواقع زنا

کی عادی ایک فحبہ عورت ہے۔ وہ اگر عدالت میں پوری ذمہ داری کے ساتھ یہ گواہی دیتے ہیں کہ ہم اِسے فحبہ کی حیثیت سے جانتے ہیں اور عدالت نقد و جرح کے بعد اُن کی گواہی پر مطمئن ہو جاتی ہے تو وہ اُس عورت کو سزا دے سکتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَالّٰتِیۡ یَاۡتِیۡنَ الۡفَاحِشَةَ مِنۡ نِّسَآئِکُمۡ فَاسۡتَشۡهِدُوۡا عَلَیۡهِنَّ اَرۡبَعَةً مِّنۡکُمۡ، فَاِنۡ شَهِدُوۡا فَاَمۡسِکُوۡهُنَّ فِی الۡبُیُوۡتِ حَتّٰی یَتَوَفّٰهُنَّ الۡمَوۡتُ اَوۡ یَجۡعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِیۡلًا. (النساء ۴:۱۵)	''اور تمھاری عورتوں میں سے[۲] جو بدکاری کرتی ہیں، اُن پر اپنے اندر سے چار گواہ طلب کرو۔ پھر اگر وہ گواہی دے دیں تو اُن کو گھروں میں بند کر دو، یہاں تک کہ موت اُنھیں لے جائے یا اللہ اُن کے لیے کوئی راہ نکال دے۔''

اِن دو مستثنیات کے سوا اسلامی شریعت ثبوت جرم کے لیے عدالت کو ہرگز کسی خاص طریقے کا پابند نہیں کرتی، لہٰذا حدود کے جرائم ہوں یا اِن کے علاوہ کسی جرم کی شہادت، ہمارے نزدیک یہ قاضی کی صواب دید پر ہے کہ وہ کس کی گواہی قبول کرتا ہے اور کس کی گواہی قبول نہیں کرتا۔ اِس میں عورت اور مرد کی تخصیص نہیں ہے۔ عورت اگر اپنے بیان میں الجھے بغیر واضح طریقے پر گواہی دیتی ہے تو اُسے محض اس وجہ سے رد نہیں کر دیا جائے گا کہ اُس کے ساتھ کوئی دوسری عورت یا مرد موجود نہیں ہے، اور مرد کی گواہی میں اگر اضطراب وابہام ہے تو اُسے محض اِس وجہ سے قبول نہیں کیا جائے گا کہ وہ مرد ہے۔ عدالت اگر گواہوں کے بیانات اور دوسرے قرائن و حالات کی بنا پر مطمئن ہو جاتی ہے کہ مقدمہ ثابت ہے تو وہ لامحالہ اُسے ثابت قرار دے گی اور وہ اگر مطمئن نہیں ہوتی تو اُسے یہ حق بے شک، حاصل ہے کہ دس مردوں کی گواہی کو بھی قبول کرنے سے انکار کر دے۔

یہی معاملہ غیر مسلموں کی گواہی کا بھی ہے۔

یہاں یہ واضح رہے کہ ہمارے فقہا کی رائے اِس معاملے میں مختلف ہے۔ ابن رشد اپنی

---

۲ یعنی مسلمان عورتوں میں سے جو بدکاری کی عادی ہیں۔

شہرۂ آفاق کتاب ''بدایۃ المجتہد'' میں لکھتے ہیں:

واتفقوا على انه تثبت الاموال بشاهد عدل ذكر وامرأتين لقوله تعالىٰ: ”فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء“ واختلفوا فى قبولهما فى الحدود. فالذى عليه الجمهور انه لا تقبل شهادة النساء فى الحدود، لا مع رجل ولا مفردات، وقال اهل الظاهر: تقبل اذا كان معهن رجل وكان النساء اكثر من واحدة فى كل شىء على ظاهر الآية. وقال ابو حنيفة: تقبل فى الاموال وفيما عدا الحدود من احكام الابدان مثل الطلاق والرجعة والنكاح والعتق ولا تقبل عند مالك فى حكم من احكام البدن. واختلف اصحاب مالك فى قبولهن فى حقوق الابدان المتعلقة بالمال، مثل الوكالات والوصية التى لا تتعلق الا بالمال فقط. فقال مالك وابن القاسم وابن وهب: يقبل فيه شاهد وامرأتان وقال اشهب وابن الماجشون:

''تمام فقہا کا اتفاق ہے کہ مالی معاملات میں مقدمہ ایک عادل مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ثابت ہوتا ہے۔ اِس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ''اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں سہی، تمھارے پسندیدہ لوگوں میں سے۔'' حدود کا معاملہ البتہ مختلف فیہ ہے۔ اُس میں جمہور کا مذہب یہ ہے کہ عورتوں کی شہادت کسی حال میں بھی قبول نہیں کی جا سکتی، خواہ وہ کسی مرد کے ساتھ مل کر گواہی دیں یا تنہا۔ اہل ظاہر اِس کے برخلاف یہ کہتے ہیں کہ وہ اگر ایک سے زیادہ ہوں اور اُن کے ساتھ اگر کوئی مرد بھی شریک ہو تو آیت کے ظاہری مفہوم کی بنا پر اُن کی شہادت تمام معاملات میں قبول کی جائے گی۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اِس صورت میں بھی اُن کی گواہی صرف مالی معاملات میں اور حدود کے سوا دوسرے بدنی احکام، مثلاً: رجوع، نکاح اور غلاموں کی آزادی ہی میں قابل قبول ہو گی۔ امام مالک اِسے بدنی احکام میں نہیں مانتے۔ مال سے متعلق بدنی حقوق، مثال کے طور پر وکالت اور اُس وصیت کے بارے میں جو صرف مال ہی

لايقبل فيه الاّ رجلان. واما شهادة النساء مفردات، اعنى النساء دون الرجال، فهى مقبولة عند الجمهور فى حقوق الابدان التى لا يطلع عليها الرجال غالباً مثل الولادة والاستهلال وعيوب النساء.

(۳۴۸/۲)

سے متعلق نہیں ہوتی البتہ، مالک اور اُن کے اصحاب میں اختلاف ہے۔ چنانچہ اشہب اور ابن ماجشون اِن معاملات میں صرف دو مردوں اور مالک، ابن قاسم اور ابن وہب ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی قبول کرتے ہیں۔ رہا تنہا عورتوں کی شہادت کا معاملہ تو یہ جمہور کے نزدیک صرف اُن بدنی حقوق میں قبول کی جائے گی جن پر مرد عام حالات میں کسی طرح مطلع نہیں ہو سکتے، مثلاً: عورتوں کے عیوب، ولادت اور پیدایش کے وقت بچے کا رونا۔''

فقہا نے اپنے اِس نقطۂ نظر کی بنیاد سورۂ بقرہ کی جس آیت پر رکھی ہے، وہ یہ ہے:

وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ، فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتٰنِ، مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰهُمَا فَتُذَكِّرَ اِحْدٰهُمَا الْاُخْرٰى.

(۲:۲۸۲)

''اور تم (قرض کی دستاویز پر) اپنے مردوں میں سے دو آدمیوں کی گواہی کرالو۔ اور اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں سہی، تمھارے پسندیدہ لوگوں میں سے۔ دو عورتیں اِس لیے کہ اگر ایک الجھے تو دوسری یاد دلا دے۔''

اِس آیت سے فقہا کا استدلال، ہمارے نزدیک دو وجوہ سے محل نظر ہے:

ایک یہ کہ واقعاتی شہادت کے ساتھ اِس آیت کا سرے سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ یہ دستاویزی شہادت سے متعلق ہے۔ ہر عاقل جانتا ہے کہ دستاویزی شہادت کے لیے گواہ کا انتخاب ہم کرتے ہیں اور واقعاتی شہادت میں گواہ کا موقع پر موجود ہونا ایک اتفاقی معاملہ ہوتا ہے۔ ہم نے

اگر کوئی دستاویز لکھی ہے یا کسی معاملے میں کوئی اقرار کیا ہے تو ہمیں اختیار ہے کہ اُس پر جسے چاہیں گواہ بنائیں، لیکن زنا، چوری، قتل، ڈاکا اور اِس طرح کے دوسرے جرائم میں جو شخص بھی موقع پر موجود ہوگا، وہی گواہ قرار پائے گا۔ چنانچہ شہادت کی ان دونوں صورتوں کا فرق اِس قدر واضح ہے کہ اِن میں سے ایک کو دوسری کے لیے قیاس کا مبنیٰ نہیں بنایا جا سکتا۔

دوسری یہ کہ آیت کے موقع و محل اور اسلوب بیان میں اِس بات کی کوئی گنجایش نہیں ہے کہ اِسے قانون و عدالت سے متعلق قرار دیا جائے۔ اِس میں عدالت کو مخاطب کر کے یہ بات نہیں کہی گئی کہ اِس طرح کا کوئی مقدمہ اگر پیش کیا جائے تو مدعی سے اِس نصاب کے مطابق گواہ طلب کرو۔ اِس کے مخاطب ادھار کا لین دین کرنے والے ہیں اور اِس میں اُنھیں یہ ہدایت کی گئی ہے کہ وہ اگر ایک خاص مدت کے لیے اِس طرح کا کوئی معاملہ کریں تو اُس کی دستاویز لکھ لیں اور نزاع اور نقصان سے بچنے کے لیے اُن گواہوں کا انتخاب کریں جو پسندیدہ اخلاق کے حامل، ثقہ، معتبر اور ایمان دار بھی ہوں اور اپنے حالات و مشاغل کے لحاظ سے اِس ذمہ داری کو بہتر طریقے پر پورا بھی کر سکتے ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ اِس میں اصلاً مردوں ہی کو گواہ بنانے اور دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد کے ساتھ دو عورتوں کو گواہ بنانے کی ہدایت کی گئی ہے تاکہ گھر میں رہنے والی یہ بی بی اگر عدالت کے ماحول میں کسی گھبراہٹ میں مبتلا ہو تو گواہی کو ابہام و اضطراب سے بچانے کے لیے ایک دوسری بی بی اُس کے لیے سہارا بن جائے۔ اِس کے یہ معنی، ظاہر ہے کہ نہیں ہیں اور نہیں ہو سکتے کہ عدالت میں مقدمہ اُسی وقت ثابت ہوگا، جب کم سے کم دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں اُس کے بارے میں گواہی دینے کے لیے آئیں۔ یہ ایک معاشرتی ہدایت[3] ہے جس کی پابندی اگر لوگ کریں گے تو اُن کے لیے یہ نزاعات سے حفاظت کا باعث بنے گی۔ لوگوں کو اپنی صلاح و فلاح کے لیے اِس کا اہتمام کرنا چاہیے، لیکن مقدمات کا فیصلہ کرنے کے لیے یہ کوئی نصاب شہادت نہیں ہے جس کی

۳؎ چنانچہ دیکھ لیجیے، قرآن مجید کے دوسرے تمام احکام کی طرح یہ ہدایت بھی ایسی مطابق فطرت ہے کہ دنیا میں روزانہ لاکھوں دستاویزات لکھی جاتی ہیں، لیکن اُن میں عورتیں شاید ایک فی ہزار بھی کہیں گواہ نہیں بنائی جاتیں۔

پابندی عدالت کے لیے ضروری ہے۔ چنانچہ اِس سلسلہ کی تمام ہدایات کے بارے میں خود قرآن کا ارشاد ہے:

ذٰلِكُمْ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ وَاَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَاَدْنٰٓى اَلَّا تَرْتَابُوْٓا. (البقرہ ۲:۲۸۲)

''یہ ہدایات اللہ کے نزدیک زیادہ مبنی بر انصاف، گواہی کو زیادہ درست رکھنے والی اور زیادہ قرین قیاس ہیں کہ تم شبہات میں مبتلا نہ ہو۔''

ابن قیم اِس کے بارے میں اپنی کتاب ''اعلام الموقعین'' میں لکھتے ہیں:

فهٰذا فی التحمل والوثيقة التی يحفظ بها صاحب المال حقه، لا فی طريق الحكم وما يحكم به الحاكم، فان هذا شیء وهذا شیء. (۱/۱۳۲)

''یہ گواہی کا بار اٹھانے اور اُس میں مضبوطی سے متعلق ہے جس کے ذریعے سے کوئی صاحب مال اپنے حق کی حفاظت کرتا ہے، عدالت کے فیصلے سے اِس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ چنانچہ یہ اور چیز ہے، اور وہ اور۔''

اِس زمانے میں بعض لوگوں نے فقہا کے اِسی موقف کے حق میں سورۂ نور کی آیت ۴ اور سورۂ نساء کی آیت ۱۵ میں بالترتیب 'اربعة شهداء' اور 'اربعة منكم' سے بھی استدلال کیا ہے، اور اِس کی تقریر اِس طرح کی ہے کہ 'اربعة' چونکہ مونث ہے اور عربی قاعدے کے مطابق اِس کا معدود مذکر ہونا چاہیے، اِس وجہ سے 'اربعة شهداء' سے مراد لازماً چار مرد ہیں، اِن میں عورتیں شامل نہیں ہو سکتیں۔

یہ بظاہر عربیت کے قواعد پر مبنی ایک دلیل ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ علم و استدلال کی دنیا میں عربیت سے اِس قدر اجنبی کوئی چیز شاید ہی کسی شخص نے کبھی دیکھی ہو۔ اِس زبان سے واقف ہر شخص جانتا ہے کہ اِس کا قاعدہ صرف یہ نہیں ہے کہ تین سے دس تک اگر معدود مذکر ہو تو اُس کا عدد مونث ہو گا، بلکہ یہ بھی ہے کہ معدود اگر کوئی ایسا اسم ہو جو مذکر اور مونث، دونوں کے لیے بولا جاتا ہو تو اُس کا عدد بھی لازماً مونث ہو گا۔

چنانچہ دیکھیے، سورۂ انعام میں 'ازواج' کا عدد اِسی اصول پر 'ثمٰنية' آیا ہے:

ثَمٰنِيَةَ اَزْوَاجٍ ، مِنَ الضَّاْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ ، قُلْ: ءٰٓ الذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ اَمِ الْاُنْثَيَيْنِ. (۶:۱۴۳)

''تم آٹھ جوڑے لو: بھیڑوں میں سے دو، نر اور مادہ اور بکریوں میں سے دو، نر اور مادہ، پھر اِن سے پوچھو کہ اللہ نے اِن کے نر حرام کیے ہیں یا مادہ؟''

اِسی طرح سورۂ مجادلہ میں ہے:

مَا يَكُوْنُ مِنْ نَّجْوٰى ثَلٰثَةٍ اِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ اِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ. (۵۸:۷)

''کبھی ایسا نہیں ہوتا کہ تین سرگوشی کریں اور اُن میں چوتھا وہ نہ ہو۔ پانچ سرگوشی کریں اور اُن میں چھٹا وہ نہ ہو۔''

'اربعة منكم' کی طرح یہاں 'ثلٰثة' اور 'خمسة' کا معدود بر بنائے قرینہ محذوف ہے، یعنی 'ثلٰثة نفر'۔ لیکن یہ 'نفر' بھی چونکہ ایک ایسا اسم ہے جو مذکر اور مونث، دونوں کے لیے یکساں مستعمل ہے، اِس لیے عدد اس آیت میں بھی مونث استعمال ہوا ہے۔

اِس اسلوب کی مثالیں درج ذیل احادیث میں بھی ہیں:

وطعام الاثنين يكفى الاربعة۔[4]

اذا كان ثلاثة فلا يتناجى اثنان۔[5]

ما من مسلم يشهد له ثلاثة الا وجبت له الجنة۔[6]

رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ۔[7]

---

[4] دارمی، رقم ۲۰۵۰۔ ''دو کا کھانا چار کے لیے کفایت کرتا ہے۔''

[5] مسلم، رقم ۵۶۹۴۔ ''تین ہوں تو اُن میں سے دو کو آپس میں سرگوشی نہیں کرنی چاہیے۔''

[6] ترمذی، رقم ۱۰۵۹۔ ''جس مسلمان کی تین گواہی دیں، اُس کے لیے جنت لازم ہو جاتی ہے۔''

[7] ابوداؤد، رقم ۴۳۹۸۔ ''تین آدمیوں پر کوئی ذمہ داری نہیں: سوئے ہوئے پر جب تک وہ بیدار نہ ہو جائے۔''

اِن احادیث میں بھی دیکھ لیجیے، 'اربعة'، 'ثلاثة'، یہ دونوں عدد مونث ہیں، لیکن زبان وبیان کے اسالیب سے واقف کوئی شخص کیا یہ کہہ سکتا ہے کہ اِن سے مراد صرف مرد ہیں یا عورتیں اِن میں کسی طرح شامل قرار نہیں دی جاسکتیں؟

اِسی طرح ایک دوسری دلیل اِن لوگوں نے یہ پیش کی ہے کہ سورۂ بقرہ کی آیت ۲۸۲[8] میں گواہی کے وقت چونکہ عورتوں کے گھبرا جانے کا ذکر ہوا ہے اور اِس سے اُن کی شہادت میں شبہ کا احتمال پیدا ہو جاتا ہے، اِس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اِس ارشاد کی رو سے کہ: 'ادرء وا الحدود بالشبہات[9]' (شبہ ہو تو حد جاری نہ کرو)، اُن کی شہادت پر تعزیر کے طور پر کوئی سزا تو دی جاسکتی ہے، لیکن حد کی سزا کسی حال میں بھی نہیں دی جاسکتی۔

یہ دلیل بھی، اگر غور کیجیے تو بالکل بے معنی ہے:

اولاً، اِس لیے کہ عورت گواہی کے وقت اگر گھبرا جائے گی اور عدالت محسوس کرے گی کہ اُس کی گواہی اِس سے متاثر ہوئی ہے تو وہ کسی خاص مقدمے میں، جہاں یہ معاملہ پیش آجائے اِس گواہی کو رد کر سکتی ہے، لیکن اِس سے یہ نتیجہ آخر کس طرح نکلا کہ قانون کی کتاب میں یہ دفعہ ہمیشہ کے لیے ثبت کر دی جائے کہ اب عورتوں کی شہادت ہی قبول نہیں کی جاسکتی۔ وہ گھبرا سکتی ہے، اِس احتمال کو ہم تسلیم کرتے ہیں، لیکن اِس کے مقابلے میں اتنا ہی قوی احتمال کیا یہ بھی نہیں ہے کہ وہ بغیر کسی گھبراہٹ کے پورے اعتماد کے ساتھ اپنی گواہی عدالت میں پیش کر دے؟ قرآن نے اگر کہا ہے تو یہ کہا ہے کہ مبادا وہ گھبرا جائے۔ یہ تو نہیں کہا کہ وہ بہر حال گھبراتی ہے یا وہ لازماً گھبرائے گی۔ احتمال ہر حال میں احتمال ہے، اِسے یقین اور قطعیت میں بدل کر ایک قاعدۂ کلیہ کی بنیاد آخر کس

---

[8] یہ آیت اِسی بحث میں اوپر نقل ہو چکی ہے۔

[9] التلخیص الحبیر، ابن حجر ۴/۵۶۔ یہی مضمون ترمذی، رقم ۱۴۲۴ اور ابن ماجہ، رقم ۲۵۴۵ میں 'ادرءوا الحدود عن المسلمین ما استطعتم' اور 'ادفعوا الحدود ما وجدتم له مدفعاً' کے الفاظ میں بھی بیان ہوا ہے۔

منطق کی رو سے بنایا جائے گا؟

ثانیاً، اِس لیے کہ 'ادرء وا الحدود بالشبہات' کے معنی یہ نہیں ہیں اور نہیں ہو سکتے کہ شبہ ہو تو صرف حد روک دی جائے، بلکہ یہی ہیں اور یہی ہو سکتے ہیں کہ شبہ ہو تو سزا روک دی جائے۔ حد کا لفظ یہاں باصطلاح فقہا نہیں، بلکہ محض سزا کے لیے استعمال ہوا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد اخلاقیات قانون کے اِس مسلمہ اصول پر مبنی ہے کہ شبہ ہو تو جرم چونکہ ثابت ہی نہیں ہوتا، اِس وجہ سے مجرم کو کوئی سزا بھی نہیں دی جا سکتی۔ لہٰذا یہ حضرات اگر یہ کہتے ہیں کہ عورت کی شہادت سے تعزیر نافذ ہو سکتی ہے تو اِس کے معنی یہ ہیں کہ اِس سے جرم ثابت ہو جاتا ہے۔ لیکن جرم اگر ثابت ہو جاتا ہے تو پھر حد کیوں نہیں؟ اور اِن کی رائے اگر یہ ہے کہ عورت کی شہادت میں شبہ لازماً باقی رہتا ہے تو جرم ثابت ہی نہیں ہوا، پھر تعزیر کس گناہ پر نافذ کی جائے گی؟ جرم کے معاملے میں یہ بالکل قطعی ہے کہ وہ کبھی دس یا بیس یا نوے اور ننانوے فی صد ثابت نہیں ہوتا، وہ ہمیشہ سو فی صد ثابت ہوتا ہے یا بالکل ثابت نہیں ہوتا۔ چنانچہ یہ ایک بے معنی بات ہے کہ جرم کے ثبوت اور عدم ثبوت کے درمیان کوئی حالت مانی جائے اور پھر یہ کہا جائے کہ جرم اگر اتنا ثابت ہو تو حد اور اتنا ثابت ہو تو اُس پر تعزیر جاری کی جائے گی۔ جرم کی نوعیت اور مجرم کے حالات کی رعایت سے سزا میں فرق تو بے شک، کیا جا سکتا ہے، لیکن ثبوت کی نوعیت بھی اِس فرق کی بنیاد بن سکتی ہے؟ عقل سلیم پوری شدت کے ساتھ اِسے رد کرتی اور فطرت انسانی پوری قوت کے ساتھ اِسے ماننے سے انکار کرتی ہے۔

[۱۹۸۷ء]

رجم کی سزا

[یہ مضامین اُن تنقیدوں کے جواب میں لکھے گئے ہیں جو رجم کی سزا کے بارے میں استاذ امام امین احسن اصلاحی کے اُس موقف پر ہوئی ہیں، جو اُنھوں نے اپنی تفسیر ''تدبر قرآن'' میں بیان کیا ہے۔]

۱

زنا کی سزا کے بارے میں جو قطعی حکم قرآن مجید کی سورۂ نور میں بیان ہوا ہے، اُس میں بالصراحت فرمایا گیا ہے کہ زانی مرد ہو یا عورت، اُن میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارے جائیں گے۔ اِس میں شبہ نہیں کہ قرآن مجید کا یہ حکم اپنے اسلوب کے اعتبار سے بہت کچھ شرح و وضاحت کا متقاضی ہے، لیکن ہمارے فقہا نے اِس کے ساتھ جو طرفہ معاملہ کیا ہے، اُس کی رو سے احناف کے نزدیک یہ سزا صرف کنوارے زانیوں کے لیے ہے، شادی شدہ زانیوں کی سزا سنت نے مقرر کی ہے اور وہ رجم یعنی سنگ ساری ہے۔ شادی شدہ زانیوں کی سزا کے بارے میں یہی رائے شوافع اور مالکیہ کی ہے۔ رہے غیر شادی شدہ زانی تو امام شافعی، امام احمد، امام داؤد، اسحٰق بن راہویہ، سفیان ثوری، حسن بن صالح اور ابن ابی لیلیٰ اُن کی سزا بھی سنت ہی سے اخذ کرتے ہیں اور وہ اُن کی رائے کے مطابق مرد و عورت، ہر دو کے لیے سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی ہے۔ امام مالک اور امام اوزاعی بھی کنوارے مردوں کے لیے سو کوڑے اور

ایک سال کی جلاوطنی کے قائل ہیں۔ امام احمد، اسحٰق بن راہویہ اور داؤد ظاہری شادی شدہ زانیوں کے معاملے میں بھی اِن حضرات سے متفق نہیں ہیں۔ اُن کی تحقیق کے مطابق شادی شدہ زانیوں کو قرآن مجید کی رو سے سو کوڑے مارنے کے بعد سنت کی پیروی میں سنگ ساری کی سزا دی جائے گی۔

زنا کی سزا کے بارے میں ہمارے فقہا کے اِن مسالک پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اِن حضرات نے قرآن مجید کی بیان کردہ سزا میں سنت کے ذریعے سے اضافہ کر دیا ہے یا اُسے کنوارے اور کنواری کے ساتھ خاص قرار دیا ہے۔ فقہا کے ایک گروہ کے نزدیک یہ تخصیص ہے اور دوسرا اِسے نسخ سے تعبیر کرتا ہے۔ اِس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ پہلا گروہ لفظ تخصیص سے جو مفہوم مراد لیتا ہے، دوسرے کے نزدیک وہ نسخ ہے، اور دوسرا گروہ جسے نسخ کہتا ہے، پہلے گروہ کے ہاں اُس کی بہت سی صورتوں کے لیے تخصیص کی اصطلاح رائج ہے۔ بہرحال اِسے نسخ کہیے یا تخصیص، اِس کی دلیل چونکہ سنت سے دی جاتی ہے، اِس وجہ سے یہ سوال فطری طور پر پیدا ہوتا ہے کہ سنت کیا قرآن مجید کے کسی حکم میں اِس نوعیت کا تغیر و تبدل کر سکتی ہے؟ اصطلاحات کے فرق سے قطع نظر کر لیا جائے تو یہ بات پورے وثوق کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ ہمارے فقہا نے اس سوال کا جواب مطلق اثبات میں دیا ہے۔ ہمیں اِس امر واقعی سے انکار نہیں ہے کہ ہمارے یہ اکابر علم دین میں مسلمہ حیثیت کے حامل تھے، لیکن اِس کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ اِن میں سے کسی نے اِسے اِس دلیل کی بنیاد پر منوانے کی کوشش نہیں کی کہ یہ چونکہ اُس کی اور اُس کی طرح بعض بڑے بڑے لوگوں کی رائے ہے، اِس لیے اِسے لازماً تسلیم کر لیا جائے۔ اِس کے برعکس اُن میں سے ہر ایک نے اپنی کتابوں میں جہاں اپنا یہ موقف پیش کیا ہے، وہاں اِس کے عقلی و نقلی دلائل بھی بیان کیے ہیں۔ اب یہ ظاہر ہے کہ بات اگر دلیل سے کی جائے تو اُس کے رد و قبول کا فیصلہ بھی دلیل کی بنیاد پر ہو گا۔ دلیل قوی ہے تو ہر اُس شخص کو جو دیانت داری کے ساتھ حق کا طالب ہے، اُسے قبول کرنا چاہیے اور دلیل کمزور ہے تو اُسے پیش کرنے والے سلف و خلف کے اکابر ہی کیوں نہ ہوں،

طالب حق کو پوری قوت کے ساتھ اُسے رد کر دینا چاہیے۔ آپ کسی بات کو دلیل سے منوانا چاہتے ہیں تو دوسروں کا یہ حق بھی تسلیم کیجیے کہ وہ اُسے دلیل ہی کی بنیاد پر ماننے سے انکار کر دیں۔ علم و استدلال نہ کسی گروہ کی میراث ہے، نہ کسی دور کا خاصہ۔ اگلوں کو اگر ایک اصول بنانے کا حق تھا تو ہمیں دلائل کے ساتھ اُس کے ابطال کا بھی حق ہے۔ تنقید سے بالاتر اگر کوئی چیز ہے تو وہ صرف کتاب و سنت ہیں اور اُن کی تعبیر و تشریح کا حق ہر اُس شخص کو حاصل ہے جو اپنے اندر اِس کی اہلیت پیدا کر لے۔ جو لوگ ہم سے پہلے آئے، وہ بھی انسان تھے اور ہم بھی انسان ہیں اور انسانوں میں سے صرف پیغمبر ہی یہ حق رکھتے ہیں کہ اُن کی بات بے چون و چرا تسلیم کی جائے۔ دین کے ایک طالب علم کی حیثیت سے ہم یہ بات پورے وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے اِن حضرات کی جلالت علمی کو ملحوظ رکھتے ہوئے اِن کی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے اور اِس موضوع سے متعلق وہ ساری چیزیں پڑھی ہیں جو اِس فن میں امہات کا درجہ رکھتی ہیں، لیکن ہمارے نزدیک چونکہ یہ سب حضرات پیغمبر نہیں تھے، اِس لیے اِن کے دلائل کی صحت و عدم صحت کا جائزہ لینے کی جسارت بھی ہم نے کی ہے۔ برسوں کے مطالعہ اور فکر و تدبر کے بعد ہم اُس عقیدت و احترام کے باوجود جو اِن حضرات کی علمی خدمات کے لیے ہمارے دل میں ہے، یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ اپنے اِس موقف کی تائید میں جتنے دلائل اُنھوں نے پیش فرمائے ہیں، وہ سب منطقی مغالطّوں پر مبنی اور بے حد کمزور ہیں۔ اِس وجہ سے ہمارے نزدیک یہ اصول کہ سنت قرآن مجید کے احکام میں کسی نوعیت کا تغیر و تبدل کر سکتی ہے، عقل و نقل، دونوں کے اعتبار سے صحیح نہیں ہے۔

رجم کی سزا کے بارے میں ہمارے فقہا نے اپنے استدلال کی عمارت چونکہ اِس اصول کی بنیاد پر استوار کی ہے، اِس وجہ سے ہماری رائے میں بہتر یہی ہے کہ اُن کے بعض دوسرے ارشادات پر تنقید سے پہلے اِس اصول کی غلطی واضح کر دی جائے، کیونکہ اصل کی تردید کے بعد فروع خود بخود بے معنی ہو جائیں گی۔

سنت اور قرآن کا باہمی تعلق

سنت قرآن مجید کے بعد دین کا دوسرا قطعی ماخذ ہے۔ ہمارے نزدیک یہ اصول ایک ناقابل انکار علمی حقیقت کی حیثیت رکھتا ہے۔ قرآن اِس معاملے میں بالکل واضح ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام و ہدایات قیامت تک کے لیے اُسی طرح واجب الاطاعت ہیں، جس طرح خود قرآن واجب الاطاعت ہے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے محض نامہ بر نہیں تھے کہ اِس کی کتاب پہنچا دینے کے بعد آپ کا کام ختم ہو گیا۔ رسول کی حیثیت سے آپ کا ہر قول و فعل بجائے خود قانونی سند و حجت کی حیثیت رکھتا ہے۔ آپ کو یہ مرتبہ کسی امام و فقیہ نے نہیں دیا ہے، خود قرآن نے آپ کا یہی مقام بیان کیا ہے۔ کوئی شخص جب تک صاف صاف قرآن کا انکار نہ کر دے، اُس کے لیے سنت کی اِس قانونی حیثیت کو چیلنج کرنا ممکن نہیں ہے۔ قرآن نے غیر مبہم الفاظ میں فرمایا ہے کہ زندگی کے ہر معاملے میں رسول کے ہر امر و نہی کی بے چون و چرا تعمیل کی جانی چاہیے:

وَمَآ اَرۡسَلۡنَا مِنۡ رَّسُوۡلٍ اِلَّا لِيُطَاعَ بِاِذۡنِ اللّٰهِ. (النساء۴:۶۴)

''اور ہم نے جو رسول بھی بھیجا ہے، اِسی لیے بھیجا ہے کہ اللہ کے اذن سے اُس کی اطاعت کی جائے۔''

سنت کے یہ اوامر و نواہی دو قسم کے معاملات سے متعلق ہو سکتے ہیں: ایک وہ جن میں قرآن مجید بالکل خاموش ہے اور اُس نے صراحۃً یا کنایۃً کوئی بات نہیں فرمائی ہے اور دوسرے وہ جن میں قرآن مجید نے نفیاً یا اثباتاً کوئی حکم دیا ہے یا کوئی اصول بیان فرما دیا ہے۔ پہلی قسم کے معاملات میں اگر سنت کے ذریعے سے کوئی حکم یا قاعدہ ہمیں پہنچے تو اُس کے بارے میں باعتبار اصول کسی بحث و نزاع کا سوال نہیں ہے۔ اِس طرح کے معاملات میں سنت بجائے خود مرجع و ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔ اِن معاملات میں ہمارا دائرۂ عمل بس یہ ہے کہ ہم اُن کا مفہوم و منشا متعین کریں اور اِس

کے بعد بغیر کسی تردد کے اُن پر عمل پیرا ہوں۔ رہے دوسری قسم کے معاملات، یعنی وہ جن میں قرآن مجید نے کوئی حکم یا قاعدہ بیان فرمایا ہے تو اُن کے بارے میں یہ بات بالکل قطعی ہے کہ سنت نہ قرآن مجید کے کسی حکم اور کسی قاعدے کو منسوخ کر سکتی ہے اور نہ اُس میں کسی نوعیت کا کوئی تغیر و تبدل کر سکتی ہے۔ سنت کو یہ اختیار قرآن مجید نے نہیں دیا ہے اور اب کسی امام و فقیہ کو بھی یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ بطور خود سنت کے لیے یہ اختیار ثابت کرنے کی کوشش کرے۔ قرآن مجید کے کسی حکم میں تغیر و تبدل کا مسئلہ کوئی معمولی مسئلہ نہیں ہے کہ آپ عقلی قیاسات کی بنا پر اُس کے بارے میں حکم لگائیں۔ سنت کو اِس طرح کا کوئی اختیار اگر حاصل ہے تو اِس کے لیے قرآن مجید کے واضح اور قطعی نصوص پیش کیے جانے چاہییں۔ اِس سے کم تر درجے کی کسی چیز کے ذریعے سے یہ اختیار سنت کے لیے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ ہم اگر یہ کہتے ہیں کہ سنت کو قرآن مجید کے کسی حکم کے نسخ یا اُس میں کسی نوعیت کے تغیر و تبدل کا اختیار حاصل نہیں ہے تو اِس کے لیے صرف یہ دلیل کافی ہے کہ قرآن کے بین الدفتین کسی آیت میں بھی یہ اختیار سنت کے لیے ثابت نہیں ہے۔ ہر وہ شخص جو سنت کے لیے اِس اختیار کا مدعی ہے، یہ بتانا اُس کی ذمہ داری ہے کہ وہ یہ اختیار بطور خود سنت کو دے رہا ہے یا قرآن نے سنت کو یہ اختیار دیا ہے۔ پہلی صورت میں اُس کا قول دین میں کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ دوسری صورت میں اُسے قرآن سے اپنا یہ دعویٰ ثابت کرنا ہو گا۔ اگلوں نے اِس دعویٰ کا اثبات جن عقلی و نقلی دلائل سے کیا ہے، اُن کی بے مایگی، خدا نے چاہا تو ہم آگے چل کر واضح کر دیں گے۔ یہاں صرف اتنی بات کہنا پیش نظر ہے کہ معاملات تکوینی ہوں یا تشریعی، خدا کی بادشاہی میں جس کسی کو بھی کوئی اختیار حاصل ہے، اُس کے لیے فرمان تفویض بہرحال قرآن مجید سے پیش کیا جائے گا۔ فلاں اور فلاں کے اقوال سے نہ کوئی ایسا اختیار آپ کسی کے لیے ثابت کر سکتے ہیں جو اُسے قرآن نے نہیں دیا ہے اور نہ کسی ایسے اختیار کی نفی کر سکتے ہیں جو قرآن مجید سے اُس کے لیے ثابت ہے۔ قرآن کے ایک طالب علم کی حیثیت سے ہم یہ بات بغیر کسی تردد کے کہہ سکتے ہیں کہ سنت کے لیے اِس طرح کا کوئی اختیار قرآن مجید میں کسی جگہ

بیان نہیں ہوا ہے۔ اِس کے برعکس قرآن مجید واضح طور پر کہتا ہے کہ رسول قرآن کے لفظ و معنی میں کوئی ترمیم و اضافہ نہیں کرسکتا۔ وہ اِس بات کا پابند ہے کہ جو کلام اُس کی طرف نازل کیا گیا ہے، اُسے دوسروں تک پہنچانے کے ساتھ ساتھ وہ خود بھی ہر حالت میں اُس کے احکام کی پیروی کرے۔ قرآن کا ارشاد ہے:

قُلْ: مَا یَکُوْنُ لِیْٓ اَنْ اُبَدِّلَهٗ مِنْ تِلْقَآیِٔ نَفْسِیْ، اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا یُوْحٰٓی اِلَیَّ. (یونس ۱۰:۱۵)

”کہہ دو: میں یہ حق نہیں رکھتا کہ اپنی طرف سے اِس قرآن میں کوئی ترمیم کر دوں۔ میں تو بس اُس چیز کا پیرو ہوں جو میری طرف وحی کی جاتی ہے۔“

اِس آیت کے بارے میں جو معارضات بعض علما نے پیش فرمائے ہیں، اُن کا جواب تو ہم، ان شاء اللہ، آگے کے مباحث میں دے دیں گے۔ یہاں اتنی بات البتہ، واضح رہنی چاہیے کہ سنت کے لیے قرآن کے احکام میں نسخ یا تغیر و تبدل کا اختیار، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے، کسی مثبت دلیل ہی سے ثابت کیا جاسکتا ہے۔ یہ اور اِس مفہوم کی دوسری آیات کی مسئلۂ زیر بحث پر دلالت سے انکار سنت کے لیے اِس طرح کا کوئی اختیار ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہے۔ قرآن پادشاہ ارض و سما کا کلام ہے۔ اُس نے اپنا یہ مقام جگہ جگہ واضح کیا ہے کہ اُس کی حیثیت فرقان یعنی کسوٹی کی ہے۔ کوئی چیز اُس پر قاضی نہیں ہے۔ وہ ہر اُس چیز کے لیے قاضی ہے جو اِس زمین پر خدا یا خدا کے کسی رسول کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ رسول اُس کے احکام کا پیرو ہے۔ وہ اِن احکام میں کسی ترمیم و تغیر کا مجاز نہیں ہے۔

نسخ و ترمیم کے اِس اختیار کی تردید کے بعد زیادہ سے زیادہ جو بات اِس سلسلے میں کہی جاسکتی ہے، وہ یہ ہے کہ سنت قرآن کی تبیین کرسکتی ہے۔ قرآن مجید کی جو آیت اِس کے حق میں بالعموم پیش کی جاتی ہے، وہ یہ ہے:

وَ اَنْزَلْنَآ اِلَیْكَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ

”اور ہم نے تم پر بھی یہ ذکر اتارا ہے تاکہ

مَا نُزِّلَ اِلَیْھِمْ. (النحل۱۶:۴۴)

تم لوگوں پر اُس چیز کو واضح کر دو جو اُن کی طرف نازل کی گئی ہے۔''

آیت کا مدعا یہ ہے کہ خالق کائنات نے اپنا یہ فرمان محض اِس لیے پیغمبر کی وساطت سے نازل کیا ہے کہ وہ لوگوں کے لیے اُس کی تبیین کرے۔ گویا 'تبیین' یا 'بیان' پیغمبر کی منصبی ذمہ داری بھی ہے اور اُس کے لازمی نتیجے کے طور پر اُس کا حق بھی جو اُسے خود پروردگار عالم نے دیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں آپ کہہ سکتے ہیں کہ پیغمبر ماموزمن اللہ 'مبین کتاب' ہے۔ پیغمبر اور قرآن کا یہی وہ تعلق ہے جسے فن اصول کی شہرۂ آفاق کتاب ''الموافقات'' کے مصنف امام شاطبی نے اِس طرح بیان کیا ہے:

ان السنة اما بیان للکتاب او زیادة علی ذلك. فان کان بیانًا فھو ثان علی المبین فی الاعتبار ... وان لم یکن بیانًا فلا یعتبر الا بعد ان لا یوجد فی الکتاب. (۶/۴)

''سنت یا قرآن کا بیان ہو گی یا اُس پر اضافہ۔ پس اگر وہ بیان ہے تو اُس کا مرتبہ اُس چیز کے مقابلے میں ثانوی ہے جس کا وہ بیان ہے، اور اگر بیان نہیں ہے تو اُس کا اعتبار صرف اُس صورت میں ہو گا، جبکہ وہ چیز جو اُس میں مذکور ہے، قرآن مجید میں نہ پائی جائے۔''

شاطبی کے اِس بیان سے واضح ہے کہ سنت ہر اُس معاملے میں، جس میں قرآن مجید خاموش ہے، بجائے خود ماخذ قانون کی حیثیت رکھتی ہے، لیکن اگر کوئی چیز قرآن مجید میں مذکور ہے تو سنت صرف اُس کی 'تبیین' کر سکتی ہے۔ اِس طرح کے معاملات میں اِس سے زیادہ کوئی اختیار سنت کو حاصل نہیں ہے۔

قرآن مجید سے متعلق سنت کے اِس اختیار کی وضاحت کے بعد اب غور طلب مسئلہ صرف یہ رہ جاتا ہے کہ اِس 'تبیین' کے معنی کیا ہیں؟ اِس کی جامع و مانع منطقی تعریف کیا ہے؟ اور اِس تعریف کی

رو سے کیا چیز ’تبیین‘ قرار پاتی ہے اور کس چیز کو ’تبیین‘ قرار دینا ممکن نہیں ہے؟

’تبیین‘ کا مفہوم

’تبیین‘ عربی زبان کا ایک معروف لفظ ہے۔ یہ اپنے مفعول کے ساتھ آئے تو اِس کے معنی محض بیان کر دینے، کے بھی ہوتے ہیں اور واضح کرنے کے بھی۔ آیۂ زیر بحث میں یہ ’مَا نُزِّلَ اِلَیْھِمْ‘ کی طرف متعدی ہو کر استعمال ہوا ہے۔ اِس لیے دوسرے معنی مراد لیے جائیں، جو بالعموم لوگوں نے لیے ہیں تو یہاں اِس کا مفہوم ٹھیک وہی ہوگا جس کے لیے ہم لفظ ’شرح‘ بولتے ہیں۔ قرآن مجید اور کلام عرب، دونوں میں یہ لفظ اِس معنی میں استعمال ہوا ہے۔ سورۂ بقرہ میں جہاں بنی اسرائیل کو گائے ذبح کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اُس مقام کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہود چونکہ اللہ کے اِس حکم پر عمل کرنے سے گریزاں تھے، اِس لیے اُنھوں نے ’اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَۃً‘ کے حکم کو، جس میں لفظ ’بقرۃ‘ کے نکرہ کی صورت میں آنے کے باعث یہ بات بالکل واضح تھی کہ اُنھیں کوئی سی گائے ذبح کرنے کا حکم دیا گیا ہے، جب اپنے خبث باطن کی وجہ سے غیر واضح قرار دے دیا اور اللہ تعالیٰ سے اُس کی شرح و وضاحت کے طالب ہوئے تو اُنھوں نے بار بار یہی لفظ استعمال کیا۔ قرآن مجید میں یہ مکالمہ اِس طرح نقل ہوا ہے:

وَاِذْ قَالَ مُوْسٰی لِقَوْمِہٖٓ: اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَۃً، قَالُوْٓا: اَتَتَّخِذُنَا ھُزُوًا؟ قَالَ: اَعُوْذُ بِاللّٰہِ اَنْ اَکُوْنَ مِنَ الْجٰھِلِیْنَ. قَالُوْا: ادْعُ لَنَا رَبَّکَ یُبَیِّنْ لَّنَا مَا ھِیَ؟ قَالَ: اِنَّہٗ یَقُوْلُ اِنَّھَا بَقَرَۃٌ لَّا فَارِضٌ وَّلَا بِکْرٌ، عَوَانٌ بَیْنَ ذٰلِکَ، فَافْعَلُوْا مَا تُؤْمَرُوْنَ، قَالُوْا: ادْعُ لَنَا رَبَّکَ یُبَیِّنْ لَّنَا مَا

”اور وہ واقعہ یاد کرو، جب موسیٰ نے اپنی قوم سے کہا: اللہ تمھیں حکم دیتا ہے کہ ایک گائے ذبح کرو۔ کہنے لگے: تم ہمارا مذاق اڑا رہے ہو۔ موسیٰ نے کہا: میں اللہ کی پناہ مانگتا ہوں کہ جاہلوں کی سی بات کروں۔ بولے: اپنے رب سے درخواست کرو کہ وہ واضح کرے کہ گائے کیسی ہو؟ موسیٰ نے کہا: اُس کا ارشاد ہے کہ وہ گائے نہ بوڑھی ہو نہ

لَوْنُهَا؟ قَالَ: اِنَّهٗ يَقُوْلُ اِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ، فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ النّٰظِرِيْنَ، قَالُوا: ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَّنَا مَا هِيَ؟ اِنَّ الْبَقَرَ تَشٰبَهَ عَلَيْنَا وَاِنَّآ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ لَمُهْتَدُوْنَ. قَالَ: اِنَّهٗ يَقُوْلُ: اِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُوْلٌ تُثِيْرُ الْاَرْضَ وَلَا تَسْقِی الْحَرْثَ، مُسَلَّمَةٌ لَّا شِيَةَ فِيْهَا. قَالُوا: الْئٰنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ. فَذَبَحُوْهَا وَمَا كَادُوْا يَفْعَلُوْنَ.

(البقرہ۲: ۶۷-۷۱)

بچھیا، میانہ عمر کی ہو، تو عمل کرو اُس حکم پر جو تمھیں دیا جا رہا ہے۔ کہنے لگے: اپنے رب سے پوچھو کہ وہ واضح کرے کہ اُس کا رنگ کیسا ہو؟ موسیٰ نے کہا: وہ فرماتا ہے کہ وہ سنہری ہو، ایسی شوخ رنگ کہ دیکھنے والوں کا جی خوش ہو جائے۔ پھر کہنے لگے: اپنے رب سے درخواست کرو کہ وہ اچھی طرح واضح کر دے کہ کیسی گائے مطلوب ہے؟ ہمیں گایوں کے امتیاز میں اشتباہ ہو رہا ہے، اور اللہ نے چاہا تو اب ہم پتا پا لیں گے۔ موسیٰ نے جواب دیا: وہ فرماتا ہے کہ وہ گائے کام کرنے والی، زمین جوتنے والی اور کھیتوں کے لیے پانی کھینچنے والی نہ ہو۔ پورے بدن کی، یک رنگ اور بے داغ ہو۔ بولے: اب تم نے واضح بات کہی۔ پھر اُنھوں نے اُسے ذبح کیا، اور وہ ذبح کرتے معلوم نہ ہوتے تھے۔‘‘

اعشیٰ میمون بن قیس منافرت کے ایک معاملے میں علقمہ بن علاثہ کی ہجو اور عامر بن طفیل کی مدح کرتے ہوئے کہتا ہے:

انّ الّذی فیه تداریتما　　بیــن لـلسّــامع و الآثر

’’بے شک، وہ بات جس میں تم اختلاف کر رہے تھے، ہر سننے والے اور آگے بیان کرنے والے کے لیے واضح کر دی گئی ہے۔‘‘

اعشیٰ ہی کا ایک اور شعر ہے:

فلعمر من جعل الشهور علامة قدرًا فبين نصفها و هلالها

''پس قسم ہے اُس ذات کی جس نے مہینوں کو اندازے کی علامت ٹھیرایا، پھر اُن کا نصف بھی واضح کر دیا اور اُن کی ابتدا بھی۔''

قرآن مجید اور کلام عرب کے اِن شواہد سے صاف واضح ہوتا ہے کہ 'تبیین' کا لفظ کسی معاملے کی حقیقت کو کھول دینے، کسی کلام کے مدعا کو واضح کر دینے اور کسی چیز کے خفا کو دور کر کے اُسے منصۂ شہود پر لانے کے معنی میں بولا جاتا ہے۔ یہود نے جب کلام کے واضح مفہوم سے گریز کر کے یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی کہ وہ تو بس متکلم کا منشا معلوم کرنا چاہتے ہیں تو اِس کے لیے بار بار یہی لفظ 'تبیین' استعمال کیا۔ اعشیٰ کا ممدوح چند اوصاف کا حامل تھا، لیکن جب مخالفوں نے اُنھیں تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور اعشیٰ نے اُن میں سے ایک ایک کو دلائل کے ساتھ نمایاں کر دیا اور وہ پردۂ خفا سے نکل کر عالم ظہور میں آ گئے تو اُس نے اِسے 'تبیین' قرار دیا۔ دنیا کے خالق نے سال کو مہینوں اور مہینوں کو دنوں میں تقسیم کیا تو اُن کی ایک ابتدا بھی وجود میں آئی اور ایک نصف بھی، لیکن دنوں کے الٹ پھیر کی وجہ سے جب اِس ابتدا اور نصف کے غیاب میں چلے جانے کا اندیشہ ہوا تو چاند کے منازل سے اُس کی 'تبیین' کر دی گئی۔ گویا 'تبیین' کوئی ایسی چیز نہیں ہوتی، جسے باہر سے لا کر کسی بات، کسی معاملے یا کسی کلام کے سر پر لاد دیا جائے۔ وہ کسی بات کی وہ کنہ ہے جو ابتدا ہی سے اُس میں موجود ہوتی ہے، آپ اُسے کھول دیتے ہیں۔ وہ کسی کلام کا وہ مدعا ہے جو اُس کلام کی پیدایش کے وقت ہی سے اُس کے ساتھ ہوتا ہے، آپ اُسے واضح کر دیتے ہیں۔ وہ کسی چیز کا وہ لازم ہے جو شروع ہی سے اُس کے وجود کی حقیقت میں پوشیدہ ہوتا ہے، آپ اُس کو منصۂ شہود پر لے آتے ہیں۔ 'تبیین' کی حقیقت اِس سے بال برابر زیادہ ہے نہ کم۔ آیۂ نحل میں یہ لفظ کلام خداوندی کے لیے استعمال ہوا ہے، اِس وجہ سے وہاں اِس کا مفہوم اِس کے سوا کچھ نہیں کہ متکلم کا وہ ارادہ جو ابتدا ہی سے اُس کے کلام میں موجود ہے، اُسے واضح کر دیا جائے۔

'تبیین' کی تعریف

'تبیین' کے اِس لغوی مفہوم کو پوری طرح ملحوظ رکھتے ہوئے اگر اُس کی تعریف متعین کرنا پیش نظر ہوتو ہم کہہ سکتے ہیں:

''تبیین کسی کلام کے متکلم کے اُس مدعا کا اظہار ہے جسے دوسروں تک پہنچانے کے لیے وہ اِس کلام کو ابتداءً وجود میں لایا تھا۔''

یہی مفہوم ہے جس کے لیے ہم اپنی زبان میں لفظ 'شرح' بولتے ہیں۔ شرح بس شرح ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ اِس لفظ کا اطلاق کسی ایسی ہی بات پر کیا جا سکتا ہے جس کے بارے میں آپ یہ ثابت کر سکیں کہ وہ فی الواقع اُس کلام کے متکلم کا منشا ہے جس کی طرف آپ وہ بات منسوب کر رہے ہیں۔ آپ کسی کلام سے متعلق کچھ فرماتے ہیں اور پھر دعویٰ کرتے ہیں کہ آپ کا یہ ارشاد اُس کلام کی شرح ہے تو اِسے محض آپ کے اِس ارشاد کی بنا پر تسلیم نہیں کر لیا جائے گا۔ ہر عاقل آپ سے مطالبہ کرے گا کہ اپنے اِس قول کی دلیل بیان فرمائیے۔ وہ آپ سے پوچھے گا کہ جو کچھ آپ متکلم کی طرف منسوب کر رہے ہیں، کیا اُس کے الفاظ اپنے لغوی مفہوم کے اعتبار سے اِس پر دلالت کرتے ہیں؟ کیا اُس کے جملوں کی ترکیب کا نحوی تقاضا یہی ہے جو آپ بیان فرما رہے ہیں؟ کیا جملوں کے سیاق وسباق کی دلالت سے آپ نے یہ معنی اخذ کیے ہیں؟ کیا یہ متکلم کی عادت مستمرہ ہے کہ وہ اِس طرح کے الفاظ جہاں استعمال کرتا ہے، اِس سے وہی کچھ مراد لیتا ہے جو آپ نے فرمایا ہے؟ کیا عقل عام کا ناگزیر اقتضا ہے کہ آپ کے اِس ارشاد ہی کو متکلم کا منشا قرار دیا جائے؟ آپ کسی کلام سے متعلق کسی بات کو 'شرح' یا 'تبیین' قرار دینا چاہتے ہیں تو اپنے قول کو ثابت کرنے کے لیے ان دلائل میں سے کوئی دلیل آپ کو لازماً پیش کرنی ہوگی۔ اِس طرح کی کسی دلیل کے بغیر کوئی بات نہ 'شرح' قرار پا سکتی ہے نہ 'تبیین'۔ شرح وتبیین کے الفاظ اپنے معنی ہی کے اعتبار سے اِس طرح کی کسی دلیل کے متقاضی ہیں۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ بعض اہل تحقیق نے 'تبیین' یا 'بیان'

کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

هو الدليل الموصل بصحيح النظر فيه الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه.	''بیان وہ دلیل ہے جو صحیح استدلال کے ذریعے سے اُس چیز کے علم کے حصول تک پہنچاتی ہے جس پر وہ دلالت کرتی ہے۔''

(کشف الاسرار، علاء الدین عبد العزیز ۳/۱۰۵)

اِس بحث سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ 'تبیین' تو بس متکلم کے اُس فحویٰ کا اظہار ہے جو ابتدا ہی سے اُس کے کلام میں موجود ہوتا ہے۔ کسی کلام کے وجود میں آنے کے بعد جو تغیر بھی اُس کلام کی طرف منسوب کیا جائے گا، آپ اُسے 'نسخ' کہیے یا 'تغیر و تبدل'، اُسے 'تبیین' یا 'بیان' یا 'شرح' قرار نہیں دیا جا سکتا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ علماے اصول میں سے جن لوگوں کی نگاہ لفظ کی اِس حقیقت پر رہی ہے، اُنھوں نے 'تبیین' کی تعریف میں یہ بات پوری طرح واضح کر دی ہے۔ امام بزدوی علم اصول پر اپنی کتاب میں فرماتے ہیں:

حد البيان ما يظهر به ابتداء وجوده فاما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان. (کنز الوصول، البزدوی ۲۱۲)	''بیان کا اطلاق اُس شے پر کیا جاتا ہے جس کے ذریعے سے اُس شے کا ابتدا ہی سے کلام میں موجود ہونا ظاہر ہو جاتا ہے۔ رہا وہ تغیر جو کلام کے وجود میں آنے کے بعد کیا جائے تو وہ نسخ ہے۔ اُسے بیان قرار نہیں دیا جا سکتا۔''

خلاصۂ بحث

لفظ 'تبیین' کے معنی، اُس کی تعریف اور اُس کے حدود کی تعیین کے بعد اب یہ بات کسی پہلو سے مبہم نہیں رہی کہ سنت کو جو منصب قرآن مجید نے خود اپنے متعلق عطا فرمایا ہے، وہ شارح کا منصب

ہے۔شارح کی حیثیت سے سنت قرآن مجید کے مضمرات کو کھولتی ،اُس کے عموم وخصوص کو بیان کرتی اور اُس کے مقتضیات کو واضح کرتی ہے۔سنت کا یہ کام کوئی معمولی نہیں ہے۔یہی وہ کام ہے جس کے نتیجے میں دین کی تشکیل ہوتی اور زندگی کے گوناگوں احوال کے ساتھ اُس کا تعلق استوار ہوتا ہے۔اِس حیثیت سے سنت کے جو احکام وقواعد ہمیں مختلف ذرائع سے معلوم ہوتے ہیں،اُن کی پیروی،جیسا کہ ہم نے اِس بحث کے آغاز میں بیان کیا ہے،ہمارے لیے لازم ہے اور وہ بھی اُسی طرح قیامت تک کے لیے واجب الاطاعت ہیں،جس طرح خود قرآن واجب الاطاعت ہے۔علماے اصول میں سے جن لوگوں کو اللہ تعالیٰ نے تفقہ فی الدین کی نعمت سے نوازا ہے، اُنھوں نے سنت کے معاملے میں یہی بات فرمائی ہے۔حدیث وسنت کے صاحب البیت امام احمد بن حنبل سے متعلق روایت ہے:

قال الفضل بن زیاد : سمعت ابا عبد اللّٰہ یعنی احمد بن حنبل، و سئل عن الحدیث الذی روی ان السنة قاضیة علی الکتاب، فقال: ما اجسر علی ھذا ان اقوله ان السنة قاضیة علی الکتاب، ان السنة تفسر الکتاب و تبینه. قال الفضل: و سمعت احمد بن حنبل یقول لا تنسخ السنّة شیئًا من القراٰن. قال: لا ینسخ القراٰن الا القراٰن.	”فضل بن زیاد کہتے ہیں کہ احمد بن حنبل سے حدیث:’ان السنة قاضیة‘ کے بارے میں سوال کیا گیا تو اُنھوں نے فرمایا: میں یہ کہنے کی جسارت نہیں کر سکتا کہ سنت کتاب اللہ پر قاضی ہے۔سنت تو کتاب اللہ کی شرح وتفسیر کرتی ہے۔فضل کہتے ہیں کہ میں نے اُن کا یہ ارشاد بھی سنا کہ: سنت قرآن مجید کی کسی بات کو منسوخ نہیں کر سکتی۔قرآن کو صرف قرآن منسوخ کر سکتا ہے۔“

(جامع بیان العلم،ابن عبدالبر ۲/ ۲۳۴)

یہی بات ایک دوسرے اسلوب میں امام شاطبی نے ”الموافقات“ میں واضح کی ہے:

ان قضاء السنة على الكتاب ليس بمعنى تقديمها عليه و اطراح الكتاب، بل ان ذٰلك المعبر فى السّنة هو المراد فى الكتاب، فكان السنة بمنزلة التفسير والشرح لمعانى احكام الكتاب، ودلّ على ذٰلك قوله: لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ. (۴/۷)

''سنت کے کتاب پر قاضی ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اُسے کتاب پر مقدم ٹھیرایا جائے اور کتاب کو اُس کے مقابلے میں چھوڑ دیا جائے، بلکہ جو کچھ سنت میں بیان کیا جاتا ہے، وہ کتاب کی مراد ہوتا ہے۔ گویا سنت احکام کتاب کے معانی کے لیے شرح و تفسیر کی حیثیت رکھتی ہے اور یہی بات قرآن مجید کی آیت: 'لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ' میں واضح کی گئی ہے۔''

اِس کے بعد امام موصوف نے قطع ید کی سزا کے بارے میں بعض تشریحات مثلاً لفظ 'ید' کے معنی، مال مسروق کی مقدار اور 'حرز' وغیرہ کے شرائط کا حوالہ دیتے ہوئے مزید وضاحت کی ہے:

فذٰلك هو المعنى المراد من الاٰية، لا ان نقول: ان السنة اثبتت هٰذه الاحكام دون الكتاب. كما اذا بين لنا مالك أو غيره من المفسرين معنى اٰية او حديث فعملنا بمقتضاه، فلا يصح لنا ان نقول: انا عملنا بقول المفسر الفلانى دون ان نقول: عملنا بقول اللّٰه او قول رسوله عليه الصلوٰة والسلام. وهٰكذا سائر ما بينته السنة من

''سنت کی یہ تشریح درحقیقت آیت کا مفہوم و مدعا ہے۔ ہم یہ نہیں کہیں گے کہ سنت نے یہ احکام قرآن کے علاوہ دیے ہیں۔ جس طرح کہ امام مالک یا کوئی دوسرا مفسر کسی آیت یا حدیث کے معنی بیان کرتا ہے اور ہم اُس معنی کے مطابق عمل کرتے ہیں تو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہم نے فلاں مفسر کے قول کے مطابق عمل کیا ہے۔ اِس کے بجائے ہم یہی کہیں گے کہ ہمارا عمل اللہ تعالیٰ یا اُس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے مطابق

کتاب اللّٰہ تعالٰی فمعنی کون السنۃ قاضیۃ علی الکتاب انھا مبینۃ لہ. (۸/۴)

ہے۔یہی معاملہ قرآن کی اُن تمام آیات کا ہے جن کی 'تبیین' سنت نے کی ہے ۔لہٰذا سنت کے کتاب اللہ پر قاضی ہونے کے معنی اِس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ کتاب اللہ کی شارح ہے۔''

بعض دلائل کا جائزہ

سنت اور قرآن کے باہمی تعلق کے بارے میں یہ بحث اگرچہ اہل نظر کے لیے کفایت کرتی ہے، تاہم اتمام حجت کے لیے ہم یہاں ایک مختصر جائزہ اُن دلائل کا بھی پیش کیے دیتے ہیں جو سنت سے قرآن کے مدعا میں تغیر کو جائز قرار دینے والوں نے اپنے موقف کے حق میں بیان فرمائے ہیں۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ سنت کے جو احکام قرآن مجید کے ناسخ ہیں یا اُن سے قرآن مجید کی کسی آیت کے فحویٰ میں کسی نوعیت کا کوئی تغیر وتبدل واقع ہوتا ہے، وہ سب درحقیقت وحی خفی پر مبنی ہیں، اِس وجہ سے وحی کے نسخ یا اُس کے مدعا میں کسی تبدیلی کو عقلاً ممتنع قرار نہیں دیا جا سکتا۔ چنانچہ آیت: 'قُلْ مَا يَكُوْنُ لِيْٓ اَنْ اُبَدِّلَهٗ مِنْ تِلْقَآئِ نَفْسِيْ'[1] سے جو لوگ امتناع نسخ کی دلیل لاتے ہیں، اُن کے جواب میں وہ یہی کہتے ہیں کہ اِس میں تو کوئی شک نہیں کہ پیغمبر قرآن مجید کے مدعا میں اپنی طرف سے کوئی تبدیلی نہیں کر سکتا، لیکن یہ تبدیلی اگر وہ وحی خفی کی بنیاد پر کرے تو یہ نہ اِس آیت کے خلاف ہے، نہ اِس پر کوئی عقلی اعتراض وارد کرنا ممکن ہے۔

اپنی اِس رائے کی تقریر وہ اس طرح کرتے ہیں کہ وحی متلو اور وحی غیر متلو میں اگرچہ یہ فرق ہے کہ ایک میں صرف مفہوم القا کیا جاتا تھا اور دوسری اللہ تعالیٰ کے اپنے الفاظ میں نازل ہوتی تھی،

---

[1] یونس ۱۰:۱۵، ''کہہ دو، میں یہ حق نہیں رکھتا کہ اپنی طرف سے اِس قرآن میں کوئی ترمیم کر دوں۔''

لیکن یہ فرق کچھ ایسا قابل لحاظ نہیں ہے۔ اِس وجہ سے وحی خفی اور قرآن باعتبار حقیقت ایک ہی چیز ہیں۔ چنانچہ قرآن سے اگر قرآن کا نسخ ہوسکتا ہے تو وحی خفی سے بھی اُس کے کسی مدعا میں تغیر اور اُس کے کسی حکم کو منسوخ کیا جا سکتا ہے۔

بادی النظر میں یہ بات کچھ منطقی معلوم ہوتی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ جب آدمی ذرا گہری نگاہ سے دیکھتا ہے تو اُس کے لیے یہ باور کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ 'نسخ القرآن بالسنة' جیسے مسئلہ میں اِس قدر کمزور استدلال فی الواقع ہمارے اِن بزرگوں ہی نے پیش فرمایا ہے۔

غور فرمایئے، وحی متلو اور وحی غیر متلو کا وہ فرق جسے یہ حضرات خود تسلیم کرتے ہیں کہ ایک میں صرف مفہوم القا کیا جاتا تھا اور دوسری اللہ تعالیٰ کے اپنے الفاظ میں نازل ہوتی تھی، کیا کوئی معمولی فرق ہے[۲]؟ لیکن لمحہ بھر کے لیے اِس سے قطع نظر کر لیجیے اور دیکھیے کہ قرآن اور وحی خفی میں کیا صرف یہی ایک چیز ما بہ الامتیاز تھی کہ اِن حضرات نے اِسے ناقابل لحاظ قرار دے کر وحی سے وحی کے نسخ کی دلیل قائم کی اور پھر 'نسخ القرآن بالسنة' جیسی بات کے جواز پر مطمئن ہو کر بیٹھ گئے۔ قرآن مجید سے واقف ہر صاحب نظر اِس بات کا اعتراف کرے گا کہ وہ منتشر اقوال کی صورت میں روایت بالمعنیٰ کے طریقے پر امت کو منتقل نہیں ہوا ہے۔ خدا کا یہ فرمان ایک مربوط کلام ہے جو ابواب وسور میں تقسیم اور کتاب کی شکل میں مرتب ہے۔ اِس کی ہر آیت اپنے سابق ولاحق سے متعلق، اپنے سیاق وسباق میں محدود اور ایک مجموعی نظام میں بندھی ہوئی ہے۔ اِس کی ترتیب خود اِس کے نازل کرنے والے نے قائم کی ہے اور اِس کی حفاظت کی ذمہ داری خود اُس نے اپنے اوپر لی ہے۔ یہ قول متواتر کے ذریعے سے امت کو ملا ہے۔ اِس میں روایت باللفظ کا التزام کیا گیا ہے۔ اِس کی حجت حجت بالغہ اور اِس کے لفظ ومعنی کی دلالت قطعی ہے۔ لفظ قرآن کا اطلاق صرف اِسی پر کیا جاتا ہے۔ کلام الٰہی صرف یہی ہے۔ اِس کے سوا کوئی اور چیز، خواہ وہ وحی خفی ہو یا وحی جلی، نہ

۲؎ متلو اور غیر متلو کا یہ فرق اگر ایسا ہی معمولی ہے تو پھر اُن لوگوں کا گناہ بھی کچھ ایسا غیر معمولی نہ ہونا چاہیے جو قرآن کے الفاظ کو منزل من اللہ ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ اِس طرح کی باتوں پر ہم اپنے اِن بزرگوں کی خدمت میں اِس کے سوا کیا عرض کر سکتے ہیں کہ: ترے نشتر کی زد شریان قیس ناتواں تک ہے۔

کلام الٰہی ہے اور نہ اُسے قرآن قرار دیا جا سکتا ہے۔ وحی خفی کے ذریعے سے اگر کوئی چیز پیغمبر کو ملتی ہے تو وہ قرآن کا حصہ نہیں بن جاتی، پیغمبر کی حدیث اور پیغمبر کی سنت ہی کہلاتی ہے۔ یہ سب وہ ناقابل تردید حقائق ہیں جو نہ حال کے لیے نئے ہیں، نہ ماضی میں لوگ اِن سے ناواقف تھے اور نہ 'نسخ القرآن بالسنة' کے قائل ہمارے اِن بزرگوں کی نگاہوں سے یہ اوجھل رہے ہوں گے۔ لیکن اِسے کیا کہیے کہ اُنھوں نے اِن سب کو نظر انداز کر دیا۔ متلو اور غیر متلو کا فرق اگر اُن کے نزدیک قابل لحاظ نہ تھا تو یہ سارے امتیازات بھی ایسے معمولی اور ناقابل التفات تھے کہ اِن سے صرف نظر کر کے اُنھوں نے یہ رائے قائم کی کہ قرآن مجید اور وحی خفی درحقیقت ایک ہی چیز ہیں؟

یہ حضرات اِسے عقلاً جائز ٹھیراتے ہیں، دراں حالیکہ کوئی عاقل اِس بات کا تصور بھی نہیں کر سکتا کہ وحی خفی سے وحی جلی کو، روایت بالمعنیٰ سے روایت باللفظ کو، خبر مظنون سے حدیث قطعی کو اور رسول کے قول و فعل سے کلام الٰہی کو منسوخ کیا جا سکتا ہے یا اُس کے مدعا میں کوئی تبدیلی کی جا سکتی ہے۔

مقام افسوس ہے کہ ہمارے اِن بزرگوں نے قرآن کی حقیقت بس اتنی ہی سمجھی کہ وہ وحی کے ذریعے سے نازل ہوا ہے۔ وہ اگر موجود ہوتے تو ہم اُن کی خدمت میں عرض کرتے کہ وہ قرآن کا مقام خود قرآن ہی سے معلوم کریں۔ وہ اُنھیں بتائے گا کہ اُس کی حقیقت محض یہی نہیں کہ وہ وحی متلو ہے۔ وہ تو سلسلۂ وحی کا مہیمن، دین کی برہان قاطع، حق و باطل کا معیار، خدا اور خدا کے رسولوں کی طرف منسوب ہر چیز کے لیے فرقان اور زمین پر خدا کی میزان ہے۔ 'اَللّٰهُ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ وَالْمِيْزَانَ'[۴۳] (اللہ ہی ہے جس نے حق کے ساتھ کتاب اتاری، یعنی میزان نازل کی)۔ ہر چیز اب اِسی میزان پر تولی جائے گی۔ اُس کے لیے کوئی چیز میزان نہیں ہے۔ ہر وہ شخص جو قرآن کے اِس مقام سے واقف ہے، بغیر کسی تردد کے مانے گا کہ وحی خفی تو ایک طرف، اگر کوئی وحی جلی بھی ہوتی تو وہ خدا کی اِس میزان میں کوئی کمی بیشی کرنے کی مجاز نہ تھی۔ وہ بہرحال تسلیم کرے گا کہ قرآن کو صرف قرآن منسوخ کر سکتا ہے۔ قرآن پر قرآن سے باہر کی کوئی چیز، جب تک وہ خود

۴۳؎ الشوریٰ ۴۲: ۱۷۔

اِس کی اجازت نہ دے، کسی طرح اثر انداز نہیں ہو سکتی۔

یہ اِن حضرات کی ایک دلیل کا جواب ہے۔ دوسری دلیل اُنھوں نے یہ پیش فرمائی ہے کہ 'تبیین' کا اختیار چونکہ پیغمبر کو حاصل ہے اور 'تبیین' کے معنی 'وضاحت کرنے' ہی کے ہیں، اِس لیے وہ اگر قرآن کی کسی آیت کو منسوخ ٹھیراتا یا اُس کے مدعا میں کوئی تبدیلی کرتا ہے تو یہ گویا اُس کی طرف سے اُس آیت کے بارے میں اِس بات کی وضاحت ہے کہ اُس کا حکم اب باقی نہیں رہا یا اُس کے فحویٰ میں تغیر واقع ہو گیا ہے۔

اِس دلیل کا بے معنی ہونا کئی پہلوؤں سے واضح کیا جا سکتا ہے، لیکن ہمارے پاس چونکہ اِس کے جواب میں قرآن کی قطعی حجت موجود ہے، اِس وجہ سے ہم دوسری سب باتوں سے قطع نظر کر کے صرف اُسے ہی پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

'تبیین' کا یہ اختیار جس آیت میں پیغمبر کے لیے بیان کیا گیا ہے، اُس کے الفاظ یہ ہیں:

وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ. (النحل ۱۶: ۴۴)

''اور ہم نے تم پر بھی یہ ذکر اتارا ہے تاکہ تم لوگوں پر اُس چیز کو واضح کر دو جو اُن کی طرف نازل کی گئی ہے۔''

تدبر کی نگاہ سے دیکھیے، اِس میں فعل 'تبین' اپنے مفعول 'مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ' کی طرف متعدی ہو کر آیا ہے۔ عربی زبان سے واقف ہر شخص جانتا ہے کہ اِس صورت میں اِس کے معنی نہ مجرد وضاحت کے ہیں، نہ اِسے یہاں اِس کے مفعول 'مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ' یعنی قرآن کے بارے میں وضاحت کے معنی میں لیا جا سکتا ہے۔ عربیت کی رو سے اب اِس کے معنی صرف یہی ہوں گے کہ تم لوگوں کے لیے 'مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ' یعنی قرآن کی وضاحت کرو، ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ 'قرآن کے بارے میں وضاحت' اور 'قرآن کی وضاحت'، اِن دو باتوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اختیار اگر قرآن کے بارے میں وضاحت کا ہے تو بے شک، وہ وضاحت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اُس کی کوئی آیت منسوخ یا اُس کا کوئی مدعا جو اُس کے الفاظ سے ثابت ہے، متغیر کر دیا گیا ہے، لیکن قرآن کی وضاحت کے معنی بس قرآن کی شرح ہی کے ہو سکتے ہیں، اور شرح کے بارے میں ہم لکھ چکے ہیں

کہ شرح بس شرح ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ اِس کا اطلاق کسی ایسی ہی بات پر کیا جا سکتا ہے جس کے بارے میں آپ یہ ثابت کر سکیں کہ وہ فی الواقع اُس کلام کے متکلم کا منشا ہے جس کی طرف آپ وہ بات منسوب کر رہے ہیں۔

خاتمۂ بحث

سنت اور قرآن کے باہمی تعلق کی اِس وضاحت کے بعد اب سورۂ نور کی اُس آیت کو دیکھیے جس میں جرم زنا کی سزا بیان ہوئی ہے۔ قرآن کا ارشاد ہے:

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِیُ فَاجۡلِدُوۡا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنۡهُمَا مِائَةَ جَلۡدَةٍ وَّلَا تَاۡخُذۡكُمۡ بِهِمَا رَاۡفَةٌ فِیۡ دِیۡنِ اللّٰهِ، اِنۡ كُنۡتُمۡ تُؤۡمِنُوۡنَ بِاللّٰهِ وَالۡيَوۡمِ الۡاٰخِرِ، وَلۡيَشۡهَدۡ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الۡمُؤۡمِنِيۡنَ. (النور ۲۴:۲)

”زانیہ عورت اور زانی مرد، اِن میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو اور قانون خداوندی کے نفاذ میں اِن کے ساتھ نرمی کا کوئی جذبہ تمھیں دامن گیر نہ ہو، اگر تم فی الواقع اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہو اور چاہیے کہ اِن کی سزا کے وقت مسلمانوں کا ایک گروہ موجود رہے۔“

اوپر اِس تحریر کی ابتدا میں ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ زنا کی جو سزا اللہ تعالیٰ نے اِس آیت میں بیان فرمائی ہے، ہمارے فقہا اِسے کنوارے اور کنواری کے ساتھ خاص کر دیتے ہیں۔ شادی شدہ زانی اور زانیہ کی سزا اُن کے نزدیک رجم یعنی سنگ ساری ہے اور وہ اپنی اس رائے کی دلیل میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بہت سے وہ اقوال و افعال پیش کرتے ہیں، جن سے اُن کی تحقیق کے مطابق یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض زانیوں کو قرآن مجید کے اِس حکم کی تعمیل میں سو کوڑے مارنے کے بجائے محض اُن کے شادی شدہ ہونے کی وجہ سے رجم کی سزا دی ہے۔

فقہا کی یہ رائے اگر درست تسلیم کر لی جائے تو سورۂ نور کی اِس آیت کی تاویل میں صرف دو باتیں کہی جا سکتی ہیں:

ایک یہ کہ 'اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیْ' سے قرآن مجید کی مراد صرف کنواری زانیہ اور کنوارا زانی ہیں۔ قرآن مجید کے یہ الفاظ شادی شدہ زانیہ اور زانی کو شامل ہی نہیں ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بس اِس آیت کی 'تبیین' فرمائی ہے اور اِس کا وہ مدعا جس پر خود اس آیت کے الفاظ دلالت کرتے ہیں، اپنے اقوال و افعال سے واضح کر دیا ہے۔

دوسری یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شادی شدہ مرد و عورت کے جرم زنا کو اِس آیت کے دائرۂ اطلاق سے خارج قرار دیا ہے اور اِس طرح قرآن مجید کا وہ مفہوم جو اُس کے اپنے الفاظ سے ثابت ہے، اُسے متغیر کر دیا ہے۔

جہاں تک اِس دوسری بات کا تعلق ہے، ہم نے اِس بحث کے آغاز میں پوری وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے کہ سنت قرآن مجید کے مفہوم میں کسی نوعیت کا کوئی تغیر نہیں کر سکتی۔ ہم نے لکھا ہے:

> ''سنت قرآن مجید کے کسی حکم اور قاعدے کو منسوخ کر سکتی ہے اور نہ اُس میں کسی نوعیت کا کوئی تغیر و تبدل کر سکتی ہے۔ سنت کو یہ اختیار قرآن مجید نے نہیں دیا ہے، اور اب کسی امام و فقیہ کو بھی یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ بطور خود سنت کے لیے یہ اختیار ثابت کرنے کی کوشش کرے۔ قرآن مجید کے کسی حکم میں تغیر و تبدل کا مسئلہ کوئی معمولی مسئلہ نہیں ہے کہ آپ عقلی قیاسات کی بنا پر اُس کے بارے میں حکم لگائیں۔ سنت کو اِس طرح کا کوئی اختیار اگر حاصل ہے تو اُس کے لیے قرآن مجید کے واضح اور قطعی نصوص پیش کیے جانے چاہییں۔ اِس سے کم تر درجے کی کسی چیز کے ذریعے سے یہ اختیار سنت کے لیے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ ہم اگر یہ کہتے ہیں کہ سنت کو قرآن مجید کے کسی حکم کے نسخ یا اُس میں کسی نوعیت کے تغیر و تبدل کا اختیار حاصل نہیں ہے تو اِس کے لیے صرف یہ دلیل کافی ہے کہ قرآن کے بین الدفتین کسی آیت میں بھی یہ اختیار سنت کے لیے ثابت نہیں ہے۔''

رہی پہلی بات یعنی یہ کہ اِسے قرآن کے الفاظ کی مراد اور اُن کی شرح قرار دیا جائے تو ہم پورے اطمینان کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ عربی زبان کے اسالیب بیان میں اِس کے لیے کوئی گنجایش نہیں ہے۔ لغت قرآن سے واقف کوئی شخص اِس بات کا تصور بھی نہیں کر سکتا کہ 'اَلزَّانِیَةُ وَالزَّانِیْ' کے الفاظ سے محض کنوارا زانی اور کنواری زانیہ بھی مراد لیے جا سکتے ہیں۔ آیت کے الفاظ اپنے لغوی مفہوم کے اعتبار سے اِس کی نفی کرتے ہیں۔ جملے کی ترکیب و تالیف اِس سے ابا کرتی ہے۔ کلام کے سیاق و سباق کو اِسے قبول کرنے سے انکار ہے۔ عرف و عادت کی دلالت کی بنا پر اِسے متکلم کا منشا قرار نہیں دیا جا سکتا۔ قاضی عقل بالصراحت اِس کے عدم جواز کا فتویٰ دیتا ہے۔ غرض کسی لحاظ سے اِسے قرآن مجید کے مدعا کی شرح و تبیین قرار دینا ممکن نہیں ہے۔ یہ اگر شرح ہے تو پھر بیل سے گھوڑا مراد لیا جا سکتا ہے۔ زمین کا لفظ آسمان کے معنی میں بولا جا سکتا ہے۔ ثریا سے ثریٰ کا مفہوم اخذ کیا جا سکتا ہے۔ آفتاب ماہ کا ہم معنی ہو سکتا ہے اور نور کو ظلمت کے محل میں استعمال کر سکتے ہیں۔ ہر وہ شخص جو اِسے شرح کہنے کی جسارت کرتا ہے، بغیر کسی خوف تردید کے کہا جا سکتا ہے کہ وہ قرآن کی بلاغت پر حرف لاتا، اُس کی فصاحت سے انکار کرتا اور اُس کی ابانت کو مجروح ٹھیراتا ہے۔ قرآن مجید خداوند لم یزل کا کلام ہے۔ اِسے افصح العرب والعجم کی زبان پر جاری کیا گیا ہے۔ یہ زمین پر آسمان کی حجت اور انسان کے لیے خدا کی عدالت ہے۔ کوئی شخص جسے عربی زبان اور اُس کے اسالیب سے کچھ بھی واقفیت ہے، یہ بات نہیں کہہ سکتا کہ سو کوڑے کی سزا اگر صرف کنواری زانیہ اور کنوارے زانی ہی کے لیے خاص تھی تو اِس مدعا کے اظہار کے لیے بغیر کسی دلالت سیاق، بغیر کسی حجت عرف اور بغیر کسی دلیل عقلی کے، قرآن مجید جیسی کتاب میں، جسے یہ دعویٰ ہے کہ جن و انسان اُس کی نظیر لانے سے قاصر ہیں اور وہ 'بِلِسَانٍ عَرَبِیٍّ مُّبِیْنٍ' نازل ہوئی ہے، 'اَلزَّانِیَةُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ' کے الفاظ بھی استعمال کیے جا سکتے ہیں۔

ہم پوری ذمہ داری کے ساتھ کہتے ہیں کہ نہ اِس پہلی بات کے لیے کوئی دلیل پیش کی جا سکتی

ہے، نہ اُس دوسری بات کے لیے کسی کے پاس کوئی حجت ہے اور نہ کسی تیسری بات کا کوئی امکان ہے، اِس وجہ سے ہمارے لیے فقہا کی اِس رائے سے اتفاق کرنا ممکن نہیں ہے۔ ہم بغیر کسی تردد کے اِسے ماننے سے انکار کرتے ہیں اور ہمیں اِس انکار پر اُس وقت تک اصرار رہے گا، جب تک کوئی قطعی بات ہمارے اس استدلال کی تردید میں کسی طرف سے پیش نہیں کی جاتی۔ کوئی شخص اگر اِس طرح کی کوئی چیز پیش کر دیتا ہے تو ہم جس زور سے اِس کا انکار کر رہے ہیں، خدا نے چاہا تو اِسی قوت کے ساتھ اِس انکار سے رجوع کے لیے تیار ہوں گے۔ وما توفیقنا الا باللّٰہ۔

ہمارے اختلاف کی بنیاد ہمارا یہ موقف ہے۔ فقہا نے اِس باب میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کی جو تعبیر کی ہے اور اُن سے جس مناط حکم کا استخراج کیا ہے، وہ ہمارے نزدیک، جس طرح کہ ہم نے اوپر بدلائل وضاحت کی ہے، قرآن مجید کے خلاف ہے اور قرآن مجید کے خلاف کوئی بات، خواہ وہ پیغمبر ہی کی طرف منسوب کر کے کیوں نہ کہی جائے، کسی حال میں قبول نہیں کی جا سکتی[۴۴]۔ جو لوگ ہمارے اِس موقف کی تردید کرنا چاہتے ہیں، اُن کے لیے صحیح راستہ یہ ہے کہ وہ فقہا کی اِس تعبیر کو قرآن کی شرح ثابت کر دیں یا قرآن مجید سے سنت کے لیے یہ اختیار ثابت کر دیں کہ وہ اُس کے احکام میں تغیر و تبدل کر سکتی ہے۔ اِس کے بعد اُنھیں اپنا موقف ثابت کرنے کے لیے روایات و آثار کے انبار جمع کرنے کی ضرورت نہ ہو گی۔ وہ ایک روایت بھی اگر پیش کریں گے تو ہم اُس کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کے لیے تیار ہوں گے، لیکن اِس اصل بنائے اختلاف کے بارے میں اظہار رائے سے گریز کر کے، وہ جو کچھ بھی فرمائیں گے، ہمارے نزدیک اُس کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ قحط علم کے اِس زمانے میں، ہو سکتا ہے کہ لوگ اُن کی بے معنی سخن سازیوں کو تحقیق کا شاہ کار قرار دیں، لیکن اُنھیں سوچنا چاہیے کہ علم و استدلال کی عدالت میں وہ اپنی اِس کاوش کو دیانت دارانہ ثابت کرنے میں بھی کیا کامیاب ہو سکیں گے؟ اللّٰھم ارنا الحق حقًا وارزقنا اتباعہ۔

---

[۴۴] اِس لیے کہ پیغمبر کی طرف اُس کی نسبت کسی حال میں صحیح نہیں ہو سکتی۔

۲

رجم کی سزا کے بارے میں قرآن وسنت کے باہمی تعلق کے حوالے سے جو کچھ ہم نے لکھا ہے، اُسے پڑھنے کے بعد یہ سوال ہر طالب علم کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے کہ اِس مسئلہ میں فقہا کی رائے اگر قرآن کے خلاف ہے تو پھر رجم کی اُس سزا کے بارے میں کیا کہا جائے گا جس کے متعلق معلوم ہے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی بعض مجرموں کو دی اور خلفاے راشدین نے بھی دی؟ یہی سوال ہے جس کے جواب میں دور حاضر کے ایک جلیل القدر عالم اور محقق امام حمید الدین فراہی نے اپنا وہ نقطۂ نظر پیش کیا ہے جس سے صدیوں کا یہ عقدہ نہ صرف یہ کہ حل ہو جاتا، بلکہ یہ بات بھی بالکل نمایاں ہو کر سامنے آتی ہے کہ پیغمبر کا کوئی حکم کبھی قرآن کے خلاف نہیں ہوتا۔ تاہم اِس سے پہلے کہ امام فراہی کی یہ رائے یہاں پیش کی جائے، ہم اُن روایات کی حقیقت بھی اہل علم کے سامنے واضح کیے دیتے ہیں جن سے ہمارے فقہا نے اپنے موقف کے حق میں استدلال کیا ہے۔

روایات

اِس سلسلہ کی پہلی روایت جو حضرت عبادہ بن صامت سے مروی ہے، اُسے امام مسلم نے اِن الفاظ میں نقل کیا ہے:

قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: خذوا عنّی، خذوا عنّی، خذوا عنّی فقد جعل اللّٰہ لھن سبیلاً. البکر بالبکر جلد مائۃ و نفی سنۃ والثیب	”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھ سے لو، مجھ سے لو، مجھ سے لو، زانیہ عورتوں کے معاملے میں اللہ نے جو حکم نازل کرنے کا وعدہ کیا تھا، وہ نازل فرما دیا۔ غیر شادی شدہ

بالثیب جلد مائة والرجم.
(مسلم، رقم ۴۴۱۴)

مرد کی غیر شادی شدہ عورت سے بدکاری کے لیے سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی اور شادی شدہ مرد کی شادی شدہ عورت سے بدکاری کے لیے سو کوڑے اور رجم۔''

دوسری روایت جو اِس سلسلہ میں پیش کی جاتی ہے، وہ موطا امام مالک میں اِس طرح بیان ہوئی ہے:

قال: ایاکم ان تهلکوا عن اٰیة الرجم، ان یقول قائل: لا نجد حدّین فی کتاب اللّٰه فقد رجم رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم ورجمنا. والذی نفسی بیده، لولا ان یقول الناس زاد عمر بن الخطاب فی کتاب اللّٰه تعالیٰ لکتبتها: الشیخ والشیخة فارجموهما البتة، فانا قد قرأناها. (رقم ۲۵۶۸)

''عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: تم آیت رجم کا انکار کر کے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے سے بچو۔ ایسا نہ ہو کہ کہنے والے کہیں کہ ہم تو اللہ کی کتاب میں دو سزاؤں (تازیانہ اور رجم) کا ذکر کہیں نہیں پاتے۔ بے شک، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی رجم کیا اور ہم نے بھی۔ اُس ذات کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے، مجھے اگر یہ اندیشہ نہ ہوتا کہ لوگ کہیں گے کہ عمر نے اللہ کی کتاب میں اضافہ کر دیا تو میں یہ آیت: ''بوڑھے زانی اور بوڑھی زانیہ کو لازماً رجم کر دو''، قرآن مجید میں لکھ دیتا، اِس لیے کہ ہم نے یہ آیت خود تلاوت کی ہے۔''

یہی روایت بخاری میں یوں نقل ہوئی ہے:

ان اللّٰه بعث محمدًا صلی اللّٰه علیه وسلم بالحق وانزل علیه الکتاب

''(عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:) بے شک، اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو حق کے

فكان ممّا انزل اللّٰه اٰية الرجم فقرأناها وعقلناها ووعيناها، فلذا رجم رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم ورجمنا بعده فاخشى ان طال بالناس زمان أن يقول قائل: واللّٰه ما نجد اٰية الرجم فى كتاب اللّٰه فيضلوا بترك فريضة انزلها اللّٰه. والرجم فى كتاب اللّٰه حق علىٰ من زنى اذا احصن من الرجال والنساء. (رقم ۶۸۳۰)

ساتھ بھیجا اور اُن پر اپنی کتاب نازل کی۔ اُس میں آیت رجم بھی تھی۔ چنانچہ ہم نے اُسے پڑھا اور سمجھا اور یاد کیا۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اِسی بنا پر رجم کیا اور اُن کے بعد ہم نے بھی رجم کیا۔ مجھے اندیشہ ہے کہ لوگوں پر کچھ زیادہ عرصہ نہیں گزرے گا کہ کہنے والے کہیں گے کہ ہم تو رجم کی آیت اللہ کی کتاب میں کہیں نہیں پاتے اور اِس طرح اللہ کے نازل کردہ ایک فرض کو چھوڑ کر گم راہ ہوں گے۔ یاد رکھو، رجم اللہ کی کتاب میں ہر اُس مرد و عورت پر واجب ہے جو شادی کے بعد زنا کرے۔‘‘

تیسری روایت سنن نسائی میں ام المومنین سیدہ عائشہ سے اِن الفاظ میں نقل ہوئی ہے:

ان رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم قال: لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث خصال: زان محصن يرجم او رجل قتل رجلا متعمدًا فيقتل او رجل يخرج من الاسلام يحارب اللّٰه عزّ وجل ورسوله فيقتل او يصلب او ينفى من الارض. (رقم ۴۰۵۳)

’’رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مسلمان کا خون صرف تین صورتوں میں حلال ہے: ایک شادی شدہ زانی، اُسے رجم کیا جائے گا۔ دوسرے وہ شخص جس نے کسی کو جان بوجھ کر قتل کیا ہو، اُسے اس شخص کے قصاص میں قتل کیا جائے گا۔ تیسرے وہ شخص جو اسلام چھوڑ کر اللہ اور اس کے رسول سے آمادۂ جنگ ہو، اُسے قتل کیا جائے گا یا سولی دی جائے گی یا وہ جلاوطن کر دیا جائے گا۔‘‘

اِس سلسلہ کی چوتھی روایت ابن المنذر اور عبدالرزاق نے الفاظ کے معمولی اختلاف کے ساتھ اپنی کتابوں میں اِس طرح نقل کی ہے:

البکران یجلدان وینفیان، والثیبان یرجمان ولا یجلدان، والشیخان یجلدان ثم یرجمان.
(فتح الباری، ابن حجر ۱۲/۱۵۷)

”کنوارے زانی کی سزا سو کوڑے اور جلاوطنی ہے۔ شادی شدہ زانی کو صرف رجم کی سزا دی جائے گی اور بوڑھے زانیوں کو پہلے کوڑے مارے جائیں گے اور اِس کے بعد رجم کیا جائے گا۔“

رجم کی سزا کے بارے میں یہی روایات ہیں جو حدیث کی کتابوں میں مختلف طریقوں سے بیان ہوئی ہیں۔ اِن کا ذرا تدبر کی نگاہ سے مطالعہ کیجیے۔

پہلی بات جو اِن روایات پر غور کرنے سے سامنے آتی ہے، وہ اِن کا باہمی تناقض ہے جسے نہ اِن پچھلی تیرہ صدیوں میں کوئی شخص کبھی دور کرنے میں کامیاب ہوا ہے اور نہ اب ہو سکتا ہے۔ اِن میں سے پہلی روایت کو دیکھیے تو معلوم ہوتا ہے کہ بدکاری کی سزا میں زانی اور زانیہ کے شادی شدہ اور غیر شادی شدہ ہونے کا الگ الگ اعتبار نہیں ہو گا، بلکہ تازیانے اور جلاوطنی کی سزا صرف اُس صورت میں دی جائے گی جب زانی اور زانیہ، دونوں کنوارے ہوں اور تازیانے اور رجم کی سزا بھی اُسی صورت میں نافذ ہو گی جب وہ دونوں شادی شدہ ہوں۔ اِسی طرح یہ بات بھی اِس روایت سے معلوم ہوتی ہے کہ کنوارے زانیوں کو رجم کی سزا دینے سے پہلے سو کوڑے بھی لازماً مارے جائیں گے۔ اِس کے بعد دوسری روایت کو دیکھیے تو اُس میں شادی شدہ اور غیر شادی شدہ کی بحث ہی سرے سے ختم ہو گئی ہے۔ اِس کے بالکل برخلاف جو بات اُس میں بیان کی گئی ہے، وہ یہ ہے کہ سنگ ساری کی سزا درحقیقت بوڑھے زانی اور بوڑھی زانیہ کے لیے ہے۔ یہ کسی اور کو دی جائے یا نہ دی جائے، اِن بے چاروں پر تو اُسے بہرحال نافذ ہونا چاہیے، لیکن یہی روایت جب بخاری میں بیان ہوئی تو اُس میں اِس سزا کے لیے پھر شادی کا ذکر ہوا ہے۔ تیسری روایت میں بوڑھے تو صاف بچ گئے ہیں، رجم سے پہلے سو کوڑے کی سزا بھی معاف کر دی گئی ہے، پہلی روایت میں رجم

کی سزا کے لیے شادی شدہ سے شادی شدہ کے زنا کی جو شرط بیان ہوئی تھی، وہ بھی اُس میں ختم ہو گئی ہے۔ اِن سب باتوں سے قطع نظر کرکے جو قانون اِس روایت میں بیان کیا گیا ہے، وہ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ شادی شدہ مرد خواہ شادی شدہ عورت سے زنا کرے یا غیر شادی شدہ سے، ہر دو حالتوں میں اُس کو رجم کی سزا دی جائے گی۔ چوتھی روایت اِن سب سے مختلف ہے۔ اُس میں تازیانے اور جلاوطنی کی سزا کے لیے غیر شادی شدہ سے غیر شادی شدہ کے زنا کی شرط بھی باقی نہیں رہی۔ شادی شدہ زانیوں کے لیے بھی اُس میں صرف رجم کی سزا بیان ہوئی ہے، لیکن بوڑھے اِس روایت کی رو سے بے طرح مرے ہیں۔ اُن کی جو سزا اِس میں بیان ہوئی ہے، وہ یہ ہے کہ اُنھیں سنگ ساری سے پہلے سو کوڑے بھی لازماً مارے جائیں گے۔ گویا وہی معاملہ ہے کہ:

کس کا یقین کیجیے، کس کا یقیں نہ کیجیے

لائے ہیں بزم ناز سے یار خبر الگ الگ

دوسری بات جو اِن میں سے بالخصوص موطا امام مالک کی روایت سے سامنے آتی ہے، وہ یہ ہے کہ سارا قرآن یہی نہیں، جو اِس وقت ہمارے پاس موجود ہے، بلکہ اُس میں سے بعض آیات نکال دی گئی ہیں۔ یہ بات، ظاہر ہے کہ نہایت خطرناک ہے اور جس منافق نے بھی اِسے وضع کیا ہے، اُس کا مقصد صاف یہی معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید کو لوگوں کی نگاہوں میں مشتبہ ٹھیرایا جائے اور اہل فتنہ کے لیے راستہ نکالا جائے کہ وہ اِس طرح کی بعض دوسری آیات وضع کرکے اپنے عقائد و نظریات بھی اللہ کی اس کتاب میں داخل کر سکیں۔ پھر وہ جملہ جسے اِس روایت میں قرآن کی آیت قرار دیا گیا ہے، زبان و بیان کے لحاظ سے اِس قدر پست ہے کہ قرآن کے مخمل میں اِس ٹاٹ کا پیوند لگانا اور اُس کی لاہوتی زبان کے ساتھ اِس کا جوڑ ملانا تو ایک طرف، کسی سلیم المذاق آدمی کے لیے اِسے پیغمبر کا قول قرار دینا بھی ممکن نہیں ہے۔ پھر یہ بات بھی نہایت مضحکہ خیز ہے کہ آیت نکال دی گئی اور اُس کا حکم ابھی باقی ہے، جب کہ قرآن میں وہ آیتیں بھی موجود ہیں جن کا حکم قرآن ہی کی کسی دوسری آیت سے منسوخ ہو گیا ہے۔ پھر یہ سوال بھی اِس کے بارے

میں ہر عاقل کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے کہ یہ اگر قرآن کی ایک آیت تھی اور نکال دی گئی تو اِس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اِس کا حکم بھی ختم ہو گیا۔ اِس سے اب رجم کے حق میں استدلال آخر کس طرح کیا جائے گا؟ استاذ امام امین احسن اصلاحی نے اِس کے بارے میں بالکل صحیح لکھا ہے:

> ''یہ روایت بالکل بیہودہ روایت ہے اور ستم یہ ہے کہ اِس کو منسوب حضرت عمر کی طرف کیا گیا ہے، حالانکہ اُن کے عہد مبارک میں اگر کوئی یہ روایت کرنے کی جرأت کرتا تو مجھے یقین ہے کہ وہ اُن کے درّے سے نہ بچ سکتا۔'' (تدبر قرآن ۵/ ۳۶۷)

تیسری بات اِن روایات سے یہ سامنے آتی ہے کہ سنگ ساری جیسی شدید سزا کا قانون بیان کرنے کے لیے جو اسلوب اِن میں اختیار کیا گیا ہے، وہ نہایت مبہم اور بے حد غیر واضح ہے۔ مثال کے طور پر دیکھیے، پہلی روایت میں شادی شدہ سے شادی شدہ اور غیر شادی شدہ سے غیر شادی شدہ کے زنا کی سزا بیان ہوئی ہے، لیکن اگر کوئی غیر شادی شدہ مرد شادی شدہ عورت سے اور شادی شدہ مرد غیر شادی شدہ عورت سے بدکاری کا ارتکاب کرے تو اُس کی سزا کیا ہونی چاہیے؟ اِس کا اِس روایت میں کوئی ذکر نہیں ہے۔ اِس کی ابتدا جس جملے سے ہوئی ہے، اُس سے یہ شبہ بھی ہوتا ہے کہ اِس میں غالباً صرف زانی عورتوں کی سزا بیان ہوئی ہے۔ پھر 'البکر بالبکر' اور 'الثیب بالثیب' کے جو الفاظ اِس روایت میں آئے ہیں، وہ عربیت کی رو سے بھی اُس مفہوم کے لیے محل نظر ہیں جو ان سے بالعموم سمجھا جاتا ہے۔ اِسی طرح 'احصان' اور 'محصن' کے الفاظ جو 'شادی' اور 'شادی شدہ' کے لیے دوسری اور تیسری روایت میں استعمال ہوئے ہیں، اُن کے بارے میں عربی زبان سے واقف ہر شخص جانتا ہے کہ لغت عرب میں وہ جس طرح اِس معنی کے لیے بولے جاتے ہیں، اِسی طرح 'غلامی' اور 'غلام' کے مقابلے میں 'آزادی' اور 'آزاد' اور 'عفت' اور 'صاحب عفت' کے لیے بھی عام استعمال ہوتے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد، اہل لغت نے بصراحت بیان کیا ہے کہ یہ 'اسلام' اور 'مسلمان' کے معنی میں بھی مستعمل ہوئے۔ عربی زبان میں وہ الفاظ موجود ہیں جو صرف 'شادی' اور 'شادی شدہ' ہی کے لیے مستعمل ہیں، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ ایک ایسا قانون بیان کرنے کے لیے جس کے نتیجے میں کسی انسان کو سنگ ساری جیسی شدید سزا دی جائے گی، مختلف

معانی کے محتمل یہ الفاظ بغیر کسی قرینے کے استعمال کیے گئے۔ چنانچہ 'زنا بعد الاحصان' کو اگر کوئی شخص مثال کے طور پر آزاد ہو جانے کے بعد زنا کے معنی میں لے تو روایت کے الفاظ میں وہ کون سی چیز ہے جو اِس معنی میں رکاوٹ بنے گی؟

یہ ہے اِن روایات کی حقیقت جن سے قرآن کے حکم میں تبدیلی کی جاتی اور شادی شدہ زانی کے لیے رجم کا قانون اخذ کیا جاتا ہے۔ اِن کے اس ابہام و تناقض کو دیکھیے اور پھر فیصلہ کیجیے کہ کسی انسان کے لیے سنگ ساری کی سزا تو بڑی بات ہے، اگر کسی مچھر کو ذبح کر دینے کا قانون بھی اِس طریقے سے بیان کیا جائے تو کوئی عاقل کیا اِسے قبول کر سکتا ہے؟

مقدمات

اِن روایات کے علاوہ اِس سزا کے بارے میں جو کچھ حدیث کی کتابوں میں بیان ہوا ہے، وہ درحقیقت زنا کے مختلف مقدمات کی رودادیں ہیں جو اِن مقدمات کی کارروائی میں شریک یا اُسے دیکھنے والوں کی زبان سے بالکل نامکمل صورت میں، باہم متناقض اور نہایت مبہم طریقے پر اِس طرح روایت ہوئی ہیں کہ اِس سزا کے متعلق قانون و انصاف کے نقطۂ نظر سے جو مسائل پیدا ہوتے ہیں، اُن میں سے کسی کا بھی کوئی جواب اُن رودادوں سے نہیں ملتا۔ تاہم اِس زمانے میں بعض ملاے مکتبی چونکہ بیان قانون کی روایت اور روداد مقدمہ کے فرق کو ملحوظ رکھے بغیر اُنھیں بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ارشادات ہی کے ہم رتبہ، بلکہ ناسخ کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں، اِس وجہ سے ہم یہاں ایک مختصر تبصرہ اِن رودادوں پر بھی کیے دیتے ہیں تاکہ کسی طالب حق کے لیے صحیح بات کے سمجھنے میں کوئی رکاوٹ باقی نہ رہے۔

سب سے پہلا مسئلہ جو اِن مقدمات کے مطالعہ سے سامنے آتا ہے، وہ یہ ہے کہ اِن کے اندر بھی سزا کے معاملے میں وہی تناقض ہے جو ہم نے اوپر روایات کے حوالے سے واضح کیا ہے۔

چنانچہ دیکھیے، یہودی اور یہودیہ کے رجم کا جو واقعہ سنن ابوداؤد میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے

روایت کیا ہے، اُس میں ُاحصان ٗ کو اگر شادی ہی کے معنی میں لیا جائے تو عبادہ بن صامت کی روایت کی روشنی میں سزا کی وجہ شادی شدہ سے شادی شدہ کا زنا قرار پائے گی، لیکن مزدور کے مقدمے میں اُس کے باپ کی تصریح کے باوجود کہ اُس کا بیٹا غیر شادی شدہ ہے، عورت کو یہی سزا دی گئی:

عن ابی ھریرۃ، قال: زنیٰ رجل وامراۃ من الیھود وقد احصنا. (رقم ۴۴۵۱)	''ابوہریرہ سے روایت ہے کہ اُنھوں نے فرمایا: ایک یہودی مرد اور عورت نے زنا کا ارتکاب کیا اور وہ دونوں محصن تھے۔''
کان ابنی اجیرًا لامراۃ ھذا وابنی لم یحصن. (فتح الباری، ابن حجر ۱۲/ ۱۴۰)	''(اُس کے باپ نے کہا:) میرا بیٹا (جس نے زنا کا ارتکاب کیا) اِس شخص کی بیوی کے ہاں مزدوری کرتا تھا اور وہ محصن نہیں تھا۔''

اِسی طرح یہودی اور یہودیہ کو رجم سے پہلے سو کوڑے بھی نہیں مارے گئے۔ یہی معاملہ ماعز، غامدیہ اور مزدور کے مقدمے میں ہوا[۵]، لیکن حضرت علی جیسے جلیل القدر صحابی کے بارے میں احمد بن حنبل کی روایت ہے کہ اُنھوں نے اپنے دور حکومت میں شراحہ نامی ایک عورت کو رجم سے پہلے سو کوڑے لگوائے اور اعلان کیا کہ میں نے اِسے قرآن مجید کے مطابق کوڑے لگوائے اور سنت کے مطابق رجم کیا ہے:

عن الشعبی ان علیاً جلد شراحۃ یوم الخمیس ورجمھا یوم الجمعۃ وقال: اجلدھا بکتاب اللّٰہ وارجمھا بسنۃ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ	''شعبی سے روایت ہے کہ علی رضی اللہ عنہ نے شراحہ نامی عورت کو جمعرات کے دن کوڑے لگوائے اور جمعہ کے دن اُسے رجم کرا دیا اور فرمایا: میں نے اِسے کتاب اللہ

۵؎ اِن مقدمات کی روایات حدیث کی تقریباً تمام کتابوں میں نقل ہوئی ہیں۔ مثال کے طور پر دیکھیے: بخاری و مسلم اور ابوداؤد، کتاب الحدود۔

و سلم. (احمد، رقم ۸۳۹)

کے مطابق کوڑے لگائے ہیں اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق سنگ سار کرتا ہوں۔‘‘

غیر شادی شدہ زانیوں کی سزا کے معاملے میں بھی یہی صورت سامنے آتی ہے۔ مزدور کے مقدمے میں بخاری[6] کی روایت ہے کہ اُسے سو کوڑے مارنے کے بعد ایک سال کے لیے جلا وطن بھی کیا گیا۔ موطا[7] کی روایت کے مطابق حضرت ابوبکر نے بھی ایک شخص کو یہی سزا دی۔ ترمذی[8] نے حضرت عمر کے بارے میں یہی بات روایت کی ہے، لیکن ابوداؤد میں جابر بن عبداللہ کی وہ روایت جس میں ایک شخص کو سو کوڑے لگوانے کے بعد، جب یہ معلوم ہوا کہ یہ محصن ہے، رجم کی سزا دی گئی، اِس کے برخلاف یہ بتاتی ہے کہ اِس طرح کے مجرموں کو صرف سزاے تازیانہ دی جائے گی۔ یہی قانون عمرو بن حمزہ اسلمی کے اُس مقدمے سے بھی واضح ہوتا ہے جو طبقات ابن سعد میں روایت ہوا ہے:

عن جابر ان رجلاً زنیٰ بامراۃ، فامر به رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم فجلد الحد، ثم اخبر انه محصن فامر به فرجم. (ابوداؤد، رقم ۴۴۳۸)

’’جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے کسی عورت کے ساتھ بدکاری کی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کے بارے میں سزا کا حکم دیا۔ چنانچہ اُسے کوڑے لگائے گئے۔ پھر معلوم ہوا کہ وہ محصن ہے تو حکم دیا گیا اور اُسے رجم کر دیا گیا۔‘‘

ان عمرو بن حمزة بن سنان كان قد شهد الحديبية مع رسول اللّٰه

’’عمرو بن حمزہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حدیبیہ میں حاضر تھے۔ وہ مدینہ

---

۶ بخاری، رقم ۶۸۲۷۔

۷ موطا، رقم ۲۵۷۳۔

۸ ترمذی، رقم ۱۴۳۸۔

صلی اللّٰہ علیه و سلم، قدم المدینة ثم استأذن النبی صلی اللّٰہ علیه و سلم ان یرجع الی بادیته فاذن له فخرج حتی اذا کان بالضبوعة، علی برید من المدینة، علی المحجة الی مکة، لقی جاریة من العرب وضیئة فنزغه الشیطٰن حتی اصابها ولم یکن احصن، ثم ندم فاتی النبی صلی اللّٰہ علیه و سلم فاخبره فاقام علیه الحد.

(الطبقات الکبریٰ ۴/۲۲۵)

آئے۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت چاہی کہ اپنے بادیہ کی طرف لوٹ جائیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دے دی تو نکلے، یہاں تک کہ جب مدینہ سے مکہ کی طرف راستے کے درمیان ایک منزل ضبوعہ پہنچے تو عرب کی ایک خوب صورت لونڈی سے ملاقات ہوئی۔ شیطان نے اکسایا تو اُس سے زنا کر بیٹھے اور اُس وقت وہ محصن نہ تھے۔ پھر نادم ہوئے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ کر آپ کو بتایا۔ چنانچہ آپ نے اُن پر حد جاری کر دی۔"

اِن دونوں مقدمات میں دیکھ لیجیے، جلاوطنی کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

دوسرا مسئلہ اِن مقدمات سے یہ سامنے آتا ہے کہ مجرم کی شادی کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تحقیق اِن میں بھی بالعموم اِسی لفظ 'احصان' سے بیان ہوئی ہے، جس کے بارے میں ہم اِس سے پہلے وضاحت کر چکے ہیں کہ عربی زبان میں یہ صرف شادی ہی کے لیے استعمال نہیں ہوتا۔ اِس میں شبہ نہیں کہ بعض روایات میں اِس مقصد کے لیے لفظ 'ثیب'[9] بھی استعمال ہوا ہے، لیکن یہ بات چونکہ اِس اختلاف ہی سے واضح ہے کہ اِس واقعہ کو بیان کرتے وقت روایت باللفظ کا طریقہ اختیار نہیں کیا گیا، اِس وجہ سے اب یہ جاننے کا کوئی ذریعہ ہمارے پاس نہیں ہے کہ خود حضور نے اِس موقع پر کیا لفظ استعمال کیا تھا۔ چنانچہ رجم کے بارے میں یہ بات کہ یہ سزا محض مجرم کے شادی شدہ ہونے کی وجہ سے دی گئی، اِس باب کی روایات کی طرح اِن مقدمات سے بھی حتمی طور پر ثابت

---

[9] موطا امام مالک، رقم ۱۶۷۷۔

نہیں کی جا سکتی۔

تیسرا مسئلہ یہ سامنے آتا ہے کہ شادی شدہ زانیوں کی سزا اگر سو کوڑے اور سنگ ساری یا صرف سنگ ساری ہے اور کنوارے زانیوں کی سزا سو کوڑے اور جلا وطنی ہے تو قرآن مجید میں محض سو کوڑے کی جو سزا بیان ہوئی ہے، وہ پھر زنا کے کن مجرموں کو دی جائے گی؟ اِس کے بعد تو قرآن کی اِس آیت کا مصرف، جس میں یہ سزا بیان ہوئی ہے، اگر کچھ رہ جاتا ہے تو بس یہی رہ جاتا ہے کہ اِس کو پڑھ کر رجم کی سزا پانے والوں کو ایصال ثواب کیا جائے۔

چوتھا مسئلہ یہ سامنے آتا ہے کہ اِن میں سے عہد رسالت کے مقدمات کے بارے میں اب کوئی شخص پورے یقین کے ساتھ یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ یہ سورۂ نور میں زنا کی سزا کا حکم نازل ہو جانے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عدالت میں آئے یا اِس سے پہلے آپ کے سامنے پیش ہوئے۔ بخاری اور مسلم، دونوں کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ سلف میں بھی متنازع فیہ ہی رہا۔ اُنھوں نے بیان کیا ہے کہ شیبانی نے حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ سے پوچھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کی سزا سورۂ نور کے نازل ہونے سے پہلے دی یا بعد میں تو اُنھوں نے جواب دیا: میں نہیں جانتا۔[10] بعض لوگ سورۂ نور کا زمانۂ نزول واقعۂ افک سے متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں، لیکن خود واقعۂ افک کے بارے میں بھی حتمی طور پر کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ کب ہوا،[11] اور کس طرح ہوا؟ پھر محدثانہ نقطۂ نظر سے زمانۂ نزول کی روایات کا جو حال ہے، وہ بھی اہل علم سے مخفی نہیں ہے۔ اِس کے بعد، ظاہر ہے کہ کوئی شخص اگر یہ کہے کہ زنا کے مجرموں کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کی سزا اِس جرم کے متعلق قرآن مجید میں کوئی حکم نازل ہونے سے پہلے اہل کتاب کے قانون کے مطابق دی اور پھر آیۂ نور نے اُسے منسوخ کر دیا تو اِس کے جواب میں بے معنی سخن سازیوں

١٠؎ بخاری، رقم ٦٨٤٠۔ مسلم، رقم ۴۴۴۴۔

١١؎ واختلف هل كان سنة اربع او خمس او ست، ”اور اِس میں بھی اختلاف ہوا ہے کہ یہ واقعہ (یعنی واقعۂ افک) ہجرت کے چوتھے سال ہوا ہے یا پانچویں یا چھٹے“۔ (فتح الباری، ابن حجر ١٢/ ١٢٠)

کے سوا آخر کیا چیز ہے جو پورے یقین کے ساتھ پیش کی جا سکتی ہے؟

پانچواں مسئلہ یہ سامنے آتا ہے کہ زنا کے جرم میں جن مجرموں کو سزا دی گئی، اُن کے حالات اور جرم کی نوعیت کے بارے میں جو معلومات اِن مقدمات سے حاصل ہوتی ہیں، وہ قانون کے نقطۂ نظر سے انتہائی ناقص اور بعض صورتوں میں اِس قدر متناقض ہیں کہ اُن سے کسی قطعی نتیجے پر پہنچنا اب کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ پھر اِن میں سے بعض مقدمات میں فیصلہ کرنے کا جو طریقہ نقل ہوا ہے، اُس کے بارے میں کوئی شخص یہ باور نہیں کر سکتا کہ اُس کی نسبت اللہ کے پیغمبر سے بھی کسی درجے میں صحیح ہو سکتی ہے۔

چنانچہ دیکھیے، موطا امام مالک کی روایت کے مطابق جس عورت کو سیدنا عمر فاروق نے اپنے سفر شام کے موقع پر رجم کی سزا دی، اُس کے بارے میں کچھ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ آدمی کون تھا جس نے اُس کے ساتھ بدکاری کا ارتکاب کیا؟ یہ واقعہ اتفاق سے پیش آیا یا یاری آشنائی کا کوئی پرانا تعلق تھا جو ایک دن شوہر کے علم میں بھی آ گیا؟ اُس کے شوہر نے جب اُسے اپنی بیوی کے ساتھ ملوث پایا تو پکڑا کیوں نہیں؟ وہ اگر نکل بھاگا تھا تو شوہر کے اُسے بیوی کے پاس دیکھنے اور بیوی کے زنا کا اعتراف کر لینے کے بعد قانون نے اُس کا پیچھا کیوں نہیں کیا؟ اسلام کا قانون کیا یہی ہے کہ عورت کے اعتراف جرم کے بعد مرد کے بارے میں یہ معلوم ہو جانے کے باوجود کہ وہ کون ہے، اُس سے کوئی پوچھ گچھ کرنی جائز نہیں ہے؟

عن ابی واقد اللیثی، ان عمر بن الخطاب اتاہ رجل، وھو بالشام، فذکر له أنه وجد مع امرأته رجلاً فبعث عمر بن الخطاب ابا واقد اللیثی الی امراته یسألھا عن ذلك، فاتاھا وعندھا نسوۃ حولھا فذکر لھا الذی قال زوجھا لعمر

”ابو واقد لیثی کی روایت ہے کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ شام میں تھے کہ ایک شخص اُن کے پاس آیا اور ذکر کیا کہ اُس نے ایک آدمی کو اپنی بیوی کے ساتھ ملوث پایا ہے۔ عمر رضی اللہ عنہ نے ابو واقد لیثی کو اُس کی بیوی کے پاس تفتیش کے لیے بھیجا۔ وہ پہنچے تو اُس کے گرد کچھ عورتیں بیٹھی تھیں۔

بن الخطاب و اخبرها انها لا تؤخذ بقوله و جعل يلقنها اشباه ذلك لتنزع فأبت ان تنزع و تمت على الاعتراف فامر بها عمر فرجمت. (رقم ۲۵۶۷)

اُنھوں نے اُسے وہ بات بتائی جو اُس کے شوہر نے حضرت عمر کے سامنے اُس کے بارے میں کہی تھی اور اُسے بتایا کہ وہ شوہر کے الزام پر ماخوذ نہ ہوگی، اور اِسی طرح اُسے تلقین کرتے رہے کہ وہ اقرار سے ٹل جائے، لیکن اُس نے انکار کیا اور اپنی بات پر قائم رہی۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حکم دیا اور وہ رجم کر دی گئی۔"

موطا ہی کی روایت میں سیدنا ابوبکر صدیق کے بارے میں بیان کیا گیا ہے کہ اُن کے زمانے میں کسی شخص نے ایک کنواری لڑکی کے ساتھ بدکاری کی اور اُسے حاملہ کر دیا۔ لوگ اُسے صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس لائے تو اُنھوں نے اُسے تازیانے اور جلاوطنی کی سزا دی، لیکن لڑکی کے متعلق کسی سزا کا کوئی ذکر اِس روایت میں نہیں ہوا۔ کیا اِس سے یہ سمجھا جائے کہ یہ درحقیقت زنا بالجبر کا معاملہ تھا جسے لڑکی نے اپنی بے عزتی کے ڈر سے چھپائے رکھا، لیکن جب حمل ظاہر ہو گیا تو مجرم پکڑا گیا اور اُسے زنا کے جرم میں سو کوڑے مارنے کے بعد اُس کی اوباشی کی بنا پر جلاوطن کر دیا گیا؟ یہ بات اگر نہیں تھی تو پھر لڑکی کو سزا کیوں نہیں دی گئی اور اگر دی گئی تو روایت میں اُس کا ذکر کیوں نہیں ہوا؟ وہ اگر لونڈی تھی اور اُس پر حد جاری نہیں کی جا سکتی تھی تو کیا تعزیر کے طور پر بھی اُس کو کوئی سزا دینا ممکن نہ تھا؟

ان ابا بكر الصديق اتى برجل قد وقع على جارية بكر فاحبلها ثم اعترف على نفسه بالزنا ولم يكن احصن. فامر به ابو بكر فجلد الحد ثم نفي الى فدك. (رقم ۲۵۷۳)

"صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس ایک شخص کو لایا گیا جو محصن نہ تھا اور اُس نے ایک کنواری لڑکی کے ساتھ زنا کا ارتکاب کیا اور اُسے حاملہ کر دیا تھا۔ اُس شخص نے جرم کا اقرار کیا تو حضرت ابوبکر نے اُس کے بارے میں سزا

کا حکم دیا۔ چنانچہ اُس پر حد جاری کی گئی اور
اُسے فدک کی طرف جلاوطن کر دیا گیا۔''

یہی سوالات اُس واقعے کے بارے میں بھی پیدا ہوتے ہیں جو ابوداؤد میں ایک عورت کے متعلق بیان ہوا ہے کہ وہ بچہ اٹھائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچی تو آپ نے اُس کے پاس کھڑے ہوئے ایک نوجوان کے اعتراف کر لینے کے بعد کہ یہ اُسی کے جرم کا نتیجہ ہے، اُس کو سنگ ساری کی سزا دی، لیکن عورت سے کچھ تعرض نہیں کیا:

أن خالد بن اللجلاج حدثه ان اللجلاج اباه اخبره انه كان قاعدًا يعتمل فی السوق فمرت امرأة تحمل صبيًا فثار الناس معها وثرت فيمن ثار وانتهيت الى النبی صلی الله عليه وسلم وهو يقول: من ابو هذا معك؟ فسكتت، فقال شاب حذوها: انا ابوه يا رسول الله، فاقبل عليها فقال: من ابو هذا معك؟ فقال الفتی: انا ابوه، يا رسول الله، فنظر رسول الله صلی الله عليه وسلم الی بعض من حوله يسألهم عنه فقالوا: ما علمنا الا خيرًا ، فقال له النبی صلی الله عليه وسلم: احصنت؟ قال: نعم، فامر به فرجم. (رقم ۴۴۳۵)

''خالد بن لجلاج سے روایت ہے کہ اُس کے باپ نے اُسے بتایا کہ وہ بازار میں بیٹھا کام کر رہا تھا کہ ایک عورت بچہ اٹھائے ہوئے گزری تو لوگ بھڑک کر اٹھے اور اُس کے ساتھ چلنے لگے اور میں بھی اُنھی میں شامل ہو گیا۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچا تو آپ پوچھ رہے تھے: تمھارے ساتھ اِس بچے کا باپ کون ہے؟ عورت خاموش رہی تو ایک نوجوان نے جو اُس کے سامنے کھڑا تھا، کہا: یا رسول اللہ، میں ہوں اِس کا باپ، لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم پھر اُسی عورت کی طرف متوجہ ہوئے اور پوچھا: تمھارے ساتھ اِس بچے کا باپ کون ہے؟ نوجوان نے پھر کہا: میں ہوں اِس کا باپ، یارسول اللہ۔ اِس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کے ساتھ کھڑے ہوئے لوگوں

کی طرف دیکھا کہ اُس کے بارے میں
پوچھیں تو اُنھوں نے کہا: ہم تو اچھا ہی جانتے
ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا:
تم محصن ہو؟ اُس نے کہا: جی ہاں۔ چنانچہ
آپ نے حکم دیا اور اُسے رجم کر دیا گیا۔''

شراحہ نامی عورت کے بارے میں احمد بن حنبل کی روایت ہم اِس سے پہلے نقل کر چکے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اُسے جمعرات کے دن کوڑے لگوائے اور جمعہ کے دن رجم کرا دیا[۱۲]۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ وہ شخصیت ہیں جن کے شب و روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مدینہ میں گزرے۔ جنھوں نے تین خلفا کا زمانہ دیکھا۔ جن کے بارے میں روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ رجم کے بعض مقدمات میں اُن سے مشورہ بھی کیا گیا۔ اُن کے متعلق یہ روایت ہمیں بتاتی ہے کہ وہ رجم سے پہلے سو کوڑے مارنے کے بھی قائل تھے۔ اُن کے بارے میں یہ روایت اگر صحیح ہے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں کی روایات کہاں جائیں گی؟ اور اُن کو اگر صحیح مانا جائے تو پھر اِس روایت کے متعلق کیا کہا جائے گا؟ یہ کس طرح مان لیا جائے کہ حضرت علی رجم جیسی سزا کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں سے واقف نہیں تھے؟ اور وہ اگر واقف نہیں تھے تو پھر بعد والوں کی واقفیت کا کیا اعتبار کہ اُسے اِس قدر اہم قانون کا ماخذ قرار دیا جائے؟

موطا امام مالک میں ہے کہ حضرت عثمان کے پاس ایک عورت لائی گئی جس نے شادی کے چھ ماہ بعد بچہ جنا تھا۔ اُنھوں نے حکم دیا کہ اُسے رجم کر دیا جائے۔ اِس روایت کو بھی لوگ شادی شدہ کے لیے رجم کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں، دراں حالیکہ بچہ اگر فی الواقع زنا ہی کے نتیجے میں پیدا ہوا تھا تو یہ بات خود اِس روایت ہی سے ثابت ہو گئی کہ عورت نے اِس جرم کا ارتکاب شادی سے پہلے کیا تھا۔ پھر کیا اِس روایت کی بنیاد پر یہ دفعہ بھی قانون میں شامل کر لی جائے کہ کنواری زانیہ اگر زنا کے بعد شادی کر لے تو اِس صورت میں بھی اُسے رجم ہی کی سزا دی جائے گی؟

۱۲؎ احمد، رقم ۸۳۹۔

ان عثمان بن عفان اتی بامراة قد ولدت فی ستة اشھر فامر بھا ان ترجم.(رقم ۲۵۷۰)	''عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے پاس ایک عورت کو لایا گیا جس کے ہاں (شادی کے بعد) چھٹے مہینے میں بچہ پیدا ہوا تھا تو اُنھوں نے حکم دیا کہ اُسے رجم کر دیا جائے۔''

سنن ابوداؤد میں قبیلۂ بکر بن لیث کے ایک آدمی کا مقدمہ نقل ہوا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے اُس پر حد زنا جاری کی، پھر عورت سے پوچھا تو اُس نے انکار کر دیا۔ اِس پر آپ نے اُسے حد قذف کے کوڑے لگوائے۔ اسی طرح ابوداؤد ہی کی روایت ہے کہ ایک شخص زنا کا مرتکب ہوا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کو صرف تازیانہ کی سزا دی۔ پھر معلوم ہوا کہ وہ شادی شدہ تھا تو آپ نے اُسے رجم کرا دیا۔ یہ دونوں روایتیں، حقیقت یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک بدترین اتہام ہیں۔ آپ سے کوئی شخص کیا یہ توقع کر سکتا ہے کہ آپ نے مجرم کو کوڑے لگوانے کے بعد عورت سے پوچھا ہوگا؟ عقل اور انصاف کا ناگزیر تقاضا کیا یہ نہ تھا کہ جب اُس نے عورت کا نام لے دیا تھا تو عورت سے پوچھے بغیر اِس مقدمے کا فیصلہ نہ کیا جاتا؟ دوسری روایت اِس سے بھی زیادہ افسوس ناک ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کوئی عاقل کیا یہ مان سکتا ہے کہ اگر سزا میں فرق کی بنیاد فی الواقع شادی ہی تھی تو آپ نے اِس کے بارے میں تحقیق کیے بغیر مجرم کو سو کوڑے لگوا دیے؟ کسی شخص کا شادی شدہ یا غیر شادی شدہ ہونا بھی کوئی ایسی بات ہے کہ جس کی تحقیق میں دقت ہوا کرتی ہے؟ پھر یہ بھی خیریت ہوئی کہ پہلے کوڑے مارے گئے، ورنہ معاملہ اگر اِس کے برعکس ہو گیا ہوتا تو اُس کی ذمہ داری کس پر عائد کی جاتی؟

روایات یہ ہیں:

عن ابن عباس ان رجلاً من بکر بن لیث اتی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فاقر انہ زنی بامراة اربع مرات فجلدہ مائة، وکان بکرًا،	''ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ قبیلۂ بکر بن لیث کا ایک شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اُس نے چار مرتبہ اقرار کیا کہ اُس نے ایک عورت سے زنا کیا

ثم سأله البينة على المرأة فقالت: كذب والله، يا رسول الله، فجلده حد الفرية ثمانين. (رقم ۴۴۶۷)

ہے۔ وہ کنوارا تھا۔ چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے سو کوڑے لگوائے۔ پھر اُس سے عورت کے خلاف ثبوت چاہا تو اُس بی بی نے کہا: اللہ کی قسم، اِس نے جھوٹ بولا ہے، یا رسول اللہ۔ اِس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے قذف کے اسی کوڑے لگوائے۔''

عن جابر ان رجلاً زنى بامراة فلم يعلم باحصانه فجلد ثم علم باحصانه فرجم. (رقم ۴۴۳۹)

''جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ ایک شخص نے کسی عورت سے بدکاری کی۔ اُس کے بارے میں یہ معلوم نہ تھا کہ وہ محصن ہے یا نہیں۔ چنانچہ اُسے کوڑے مارے گئے۔ پھر معلوم ہوا کہ وہ محصن ہے تو اُسے رجم کر دیا گیا۔''

یہودی اور یہودیہ کے رجم کا جو واقعہ بخاری و مسلم اور حدیث کی بعض دوسری کتابوں میں نقل ہوا ہے، اُس کے بارے میں یہ بات آج تک طے نہیں ہو سکی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنھیں اسلام کے ملکی قانون کے تحت سزا دی تھی یا اُن کا اپنا مذہبی قانون اُن پر نافذ کیا تھا۔ روایات سے بظاہر یہ دوسری بات ہی معلوم ہوتی ہے، لیکن اِس کے بعد، ظاہر ہے کہ یہ واقعہ اِس سزا کے بارے میں کسی رائے کا ماخذ نہیں بن سکتا:

فقال النبي صلى الله عليه وسلم: فاني احكم بما في التوراة فامر بهما فرجما. (ابوداؤد، رقم ۴۴۵۰)

''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں تورات ہی کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ چنانچہ (اُس یہودی اور یہودیہ کے بارے میں) حکم دیا گیا اور وہ دونوں سنگسار کر دیے گئے۔''

فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم : اللّٰھم انی اوّل من احیا امرك اذ اماتوہ. (ابوداؤد، رقم ۴۴۴۸)

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: خدایا، میں پہلا شخص ہوں جس نے تیرے حکم کو زندہ کیا، جب کہ یہ اُسے مردہ کر چکے تھے۔''

غامدیہ کا واقعہ بھی حدیث کی متعدد کتابوں میں بیان ہوا ہے۔ یہ عورت شادی شدہ تھی یا غیرشادی شدہ؟ اِس کا کوئی ذکر روایات میں نہیں ہوا۔ ایک روایت میں ہے کہ اُسے بچے کی پیدایش کے فوراً بعد رجم کر دیا گیا، اور دوسری روایت میں اِس کے برخلاف پوری صراحت کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ اُس پر سزا اُس وقت نافذ کی گئی جب دودھ چھڑانے کے بعد اُس کا بچہ خود کچھ کھانے کے قابل ہو گیا۔ اِس عرصے کے دوران میں یہ کہاں رہی؟ ایک روایت کے مطابق اُسے ایک انصاری نے اپنے پاس رکھا اور دوسری روایت کے مطابق یہ ذمہ داری اُس کے ولی پر ڈالی گئی۔ یہ کوئی ڈیرے والی تھی جو پیغمبر سے بیعت میں یہ وعدہ کرنے کے بعد کہ اب وہ زنا کے قریب نہ جائے گی، پھر اِس جرم میں ملوث ہوئی اور حمل کی وجہ سے اعتراف پر مجبور ہو گئی یا کوئی شریف زادی تھی جو شوہر کے ہوتے ہوئے کہیں اتفاقاً بدکاری کا ارتکاب کر بیٹھی؟ اِس سوال کا جواب روایات سے نہیں ملتا۔ اِسی طرح یہ بات بھی واضح نہیں ہوتی کہ اُس کا شوہر (اگر کوئی تھا) اور اُس کے اہل قبیلہ اِس قضیے کے دوران میں کہاں غائب رہے؟ اُس کی تدفین کے وقت بھی اُس کے گھر والوں میں سے کوئی سامنے نہیں آیا۔ یہ اگر کوئی خاندانی عورت تھی تو اِس طرح کے مواقع پر جو اضطراب فطری طور پر اہل خاندان میں پیدا ہونا چاہیے، اُس کے کوئی آثار روایات میں کیوں نہیں ملتے؟

روایات یہ ہیں:

قالت : انھا حبلی من الزنیٰ فقال: آنت؟ قالت: نعم، فقال لھا: حتی تضعی ما فی بطنك. قال: فکفلھا

''اُس عورت نے کہا: یہ بندی زنا سے حاملہ ہے۔ حضور نے پوچھا: کیا تم فی الواقع حاملہ ہو؟ اُس نے کہا: ہاں۔ اِس پر آپ نے

رجل من الانصار حتى وضعت، قال: فاتى النبى صلى اللّٰه عليه وسلم فقال: قد وضعت الغامدية، فقال: اذاً لا نرجمها وندع ولدها صغيرًا ليس له من يرضعه فقام رجل من الانصار فقال: الىّ رضاعه يا نبى اللّٰه، قال: فرجمها.

(مسلم، رقم ۴۴۳۱)

فرمایا: انتظار کرو تاکہ وضع حمل ہو جائے۔ راوی بیان کرتے ہیں کہ اِس کے بعد انصار کے ایک شخص نے اُسے اپنی کفالت میں لے لیا، یہاں تک کہ اُس نے بچہ جن دیا۔ پھر وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور بتایا کہ غامدیہ نے بچہ جن دیا ہے۔ آپ نے فرمایا: ہم اِس وقت بھی اُسے رجم نہ کریں گے کہ اُس کے بچے کو اِسی طرح چھوڑ دیں اور اُسے کوئی دودھ پلانے والا بھی نہ ہو۔ انصار میں سے ایک شخص نے یہ بات سنی تو اُس نے کہا: اُس کی رضاعت کا ذمہ میں لیتا ہوں، یا رسول اللہ۔ راوی کا بیان ہے کہ اِس پر آپ نے اُسے رجم کر دیا۔"

قالت: يا رسول اللّٰه لم تردنى؟ لعلك ان تردنى كما رددت ماعزًا، فواللّٰه انى لحبلى قال: اما لا، فاذهبى حتى تلدى. فلما ولدت اتته بالصبى فى خرقة، قالت: هذا قد ولدته ، قال: اذهبى فأرضعيه حتى تفطميه فلما فطمته اتته بالصبى فى يده كسرة خبز، فقالت:

"اُس عورت نے کہا: اے اللہ کے رسول، آپ مجھے کیوں لوٹاتے ہیں؟ غالبًا اُسی طرح جس طرح آپ نے ماعز کو لوٹایا تھا۔ بخدا، میں تو حاملہ ہوں۔ آپ نے فرمایا: تو نہیں ٹلتی تو جا، اُس کی ولادت تک انتظار کر۔ چنانچہ جب ولادت ہو گئی تو وہ بچے کو ایک کپڑے میں لپیٹ کر لائی اور اُس نے کہا: یہ ہے جسے میں نے جنم دیا ہے۔ حضور

هذا، یا نبی اللّٰه قد فطمته، و قد اکل الطعام، فدفع الصبی الی رجل من المسلمین ثم امر بها فحفر لها الی صدرها و امر الناس فرجموها. (مسلم، رقم ۴۴۳۲)

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جاؤ اور اُسے دودھ پلاؤ، یہاں تک کہ تم اُس کا دودھ چھڑا سکو۔ چنانچہ جب اُس نے دودھ چھڑا دیا تو وہ بچے کو لے کر اِس طرح آئی کہ اُس کے ہاتھ میں روٹی کا ٹکڑا تھا اور اُس نے کہا: اے اللہ کے نبی، یہ میں نے اِس کا دودھ چھڑا دیا اور یہ اب کھانے لگا ہے۔ اِس پر آپ نے بچے کو مسلمانوں میں سے ایک شخص کے سپرد کیا۔ پھر حکم دیا کہ اِس کے سینے تک گڑھا کھودا جائے۔ پھر لوگوں سے کہا اور اُنھوں نے اُسے رجم کر دیا۔''

عن عمران بن حصین ان امراۃ من جهينة اتت نبی اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم وهی حبلی من الزنا فقالت: یا نبی اللّٰه، اصبت حدًا فاقمه علی فدعا نبی اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم ولیها فقال: احسن الیها فاذا وضعت فائتنی بها ففعل فامر بها نبی اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم فشکت علیها ثیابها ثم امر بها فرجمت. (مسلم، رقم ۴۴۳۳)

''عمران بن حصین کی روایت ہے کہ قبیلۂ جہینہ کی ایک عورت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور وہ زنا سے حاملہ تھی۔ اُس نے حضور سے کہا: اے اللہ کے پیغمبر، میں حد کی مستحق ہوں، مجھے سزا دیجیے۔ اِس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کے ولی کو بلایا اور اُس سے کہا: اِس کے ساتھ اچھا برتاؤ کرو اور جب یہ بچہ جن لے تو اِسے میرے پاس لے آؤ۔ چنانچہ اُس نے یہی کیا۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تو اُس کے کپڑے اُس کے جسم پر باندھ دیے گئے۔ پھر حکم دیا تو وہ

رجم کردی گئی۔‘‘

مزدور کا مقدمہ بھی حدیث کی تقریباً تمام کتابوں میں بیان ہوا ہے۔ بخاری کی روایت کے مطابق، یہ جس شخص کے ہاں اجرت پر کام کرتا تھا، اُس کی بیوی سے زنا کا مرتکب ہوا۔ اُس کے باپ نے اُس شخص کو سو بکریاں اور ایک لونڈی دے کر راضی کر لیا۔ مگر اہل علم نے اُسے بتایا کہ اِس معاملہ میں راضی نامہ کی گنجایش نہیں ہے۔ چنانچہ وہ اُس شخص کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ حضور نے فرمایا: بکریاں اور لونڈی تجھی کو واپس۔ تیرے بیٹے کے لیے سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی اور اِس شخص کی بیوی اگر اعتراف کرے تو اُسے رجم کیا جائے گا:

اخبرنی عبید اللّٰہ انه سمع اباھریرة وزید بن خالد قالا: کنا عند النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم فقام رجل فقال: انشدك اللّٰہ الا قضیت بیننا بکتاب اللّٰہ، فقام خصمه وکان افقه منه، فقال: اقض بیننا بکتاب اللّٰہ وأذن لی. قال: قل، قال: ان ابنی کان عسیفًا علی ھذا فزنیٰ بامراته فافتدیت منه بمائة شاة وخادم ثم سالت رجالاً من اھل العلم فاخبرونی ان علی ابنی جلد مائة وتغریب عام وعلی امراته الرجم. فقال النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم: والذی نفسی بیده لاقضین بینکما بکتاب اللّٰہ

’’عبید اللہ نے مجھے بتایا کہ ابوہریرہ اور زید بن خالد، دونوں نے اُن سے کہا کہ ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ ایک شخص اٹھا اور اُس نے کہا: میں آپ سے یہ چاہتا ہوں کہ آپ ہمارے درمیان اللہ کی کتاب کے مطابق فیصلہ کر دیں۔ اِس پر فریق مخالف کھڑا ہوا اور وہ اُس کے مقابلے میں کچھ سمجھ دار معلوم ہوتا تھا۔ اُس نے کہا کہ آپ ہمارے درمیان اللہ کی کتاب کے مطابق ہی فیصلہ کیجیے اور مجھے اجازت دیجیے کہ میں روداد مقدمہ بیان کروں۔ آپ نے فرمایا: کہو، اُس نے عرض کیا: میرا بیٹا اِس شخص کے ہاں مزدور تھا۔ اِس کی بیوی سے اُس نے زنا کا ارتکاب کیا۔ میں نے اِسے سو بکریاں اور ایک خادم فدیہ کے طور پر دیے۔

جل ذكره: المائة شاة والخادم رد عليك وعلى ابنك جلد مائة و تغريب عام، واغد يا انيس على امرأة، هذا فان اعترفت فارجمها.
(رقم ۶۸۲۸)

پھر میں نے بعض اہل علم سے پوچھا تو اُنھوں نے بتایا کہ میرے بیٹے کے لیے سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی کی سزا ہے اور اِس کی بیوی سنگ سار کی جائے گی۔ اِس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھے قسم ہے اُس ذات کی جس کے قبضے میں میری جان ہے، میں تمھارے درمیان اللہ کی کتاب کے مطابق ہی فیصلہ کروں گا، سو بکریاں اور خادم تجھی کو واپس۔ تیرے بیٹے کے لیے سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی اور انیس، تم اِس کی بیوی کے پاس جاؤ۔ وہ اگر اعتراف کرے تو اُسے رجم کر دو۔''

اِس مقدمہ کی یہ روداد بھی، اگر غور کیجیے، تو نہایت مبہم ہے۔ یہ کون غیور عرب تھا جس نے بیوی کی گردن مار دینے یا کم سے کم اُسے علیحدہ کر دینے کے بجائے اُس کی عصمت کا سودا ایک لونڈی اور سو بکریوں میں چکا دیا؟ کیا یہ فی الواقع شرفا کا کوئی گھرانا تھا یا اس کی روایت یہی تھی کہ پہلے کسی شخص کو پھانسا جائے اور پھر آبرو کی قیمت لے کر معاملہ ختم کر دیا جائے؟ جرم کا افشا کس طرح ہوا؟ مجرم پکڑے گئے یا بیوی نے خود شوہر کو بتایا کہ وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہو گئی ہے اور اب وہ لڑکے کے باپ سے لونڈی اور بکریوں کا مطالبہ کر سکتا ہے؟ لڑکے کا کردار کیا تھا؟ مقدمے کی روداد میں بصراحت بیان ہوا ہے کہ فریقین جب حضور کے پاس آئے تو مسئلہ اِس جرم کی سزا کے بارے میں محض کسی علمی اختلاف کا نہ تھا، بلکہ اِس کی نوعیت ایک جھگڑے کی تھی۔ یہ جھگڑا کیوں پیدا ہوا؟ اِس کی نوعیت کیا یہی نہ تھی کہ عورت کا شوہر لونڈی اور بکریاں ہاتھ سے دینے کے لیے تیار نہ تھا اور لڑکے کے باپ کی خواہش تھی کہ زانیہ بھی کیفر کردار کو پہنچے اور اُس کے بیٹے کو بھی قرار واقعی تنبیہ ہو

جائے؟ اِن سوالات کا کوئی واضح جواب اِس مقدمے کی روداد میں نہیں ہے۔

اِس سلسلہ کا اہم ترین مقدمہ ماعز اسلمی کا ہے۔ یہ ایک یتیم تھا جس کی پرورش ہزال اسلمی کے گھر میں ہوئی۔[١٣] ایک دن یہ اُن کے پاس آیا اور اُنھیں بتایا کہ میں مہیرہ نامی ایک عورت کے پیچھے پڑا ہوا تھا۔ آج اُس سے اپنی خواہش میں نے پوری کر لی، لیکن اب نادم ہوں کہ میں نے یہ کیا حرکت کر ڈالی۔[١٤] ہزال نے اُسے مشورہ دیا کہ تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں خود حاضر ہو جاؤ۔ اِس سے اُن کا مقصود یہ تھا کہ اِس جرم کی پاداش سے بچنے کی کوئی صورت اُس کے لیے نکل آئے گی۔[١٥] چنانچہ یہ پہلے سیدنا صدیق اور سیدنا عمر فاروق کے پاس گیا اور دونوں کی اِس نصیحت کے باوجود کہ اللہ سے رجوع کرو اور جو پردہ اُس نے تم پر ڈالا ہے، اُس میں چھپے رہو،[١٦] محض اِس خیال سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو گیا کہ آپ اُسے کوئی معمولی سزا دے کر چھوڑ دیں گے۔ جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے:

انا لما خرجنا به فرجمناه فوجد مس الحجارة صرخ بنا: يا قوم، ردّونی الی رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه و سلم فان قومی قتلونی وغرونی من نفسی واخبرونی ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم غیر قاتلی. (ابوداؤد، رقم ۴۴۲۰)

”ہم نے اُسے باہر لا کر سنگ سار کرنا شروع کیا۔ پتھر پڑے تو وہ چیخا: لوگو، مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس واپس لے چلو۔ میرے قبیلے کے لوگوں نے مجھے مروا دیا۔ اُنھوں نے مجھے دھوکے میں رکھا۔ وہ مجھے یہی کہتے رہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھے قتل نہیں کرائیں گے۔“

بعض روایات سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے پہلے اُسی نے

١٣؎ ابوداؤد، رقم ۴۴۱۹۔

١٤؎ الطبقات الکبریٰ، ابن سعد ۳/۲۲۸۔

١٥؎ ابوداؤد، رقم ۴۴۱۹۔

١٦؎ موطا، رقم ۲۵۵۹۔

اپنے جرم کے بارے میں بتایا[1]، لیکن ابن عباس کی ایک روایت میں بالصراحت بیان ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُس کے آنے سے پہلے ہی اُس کے جرم سے مطلع تھے۔

روایت یہ ہے:

ان النبی صلی اللّٰہ علیه و سلم قال لماعز بن مالك: أحق ما بلغنی عنك؟ قال: و ما بلغك عنی. قال : بلغنی انك وقعت بجارية آل فلان، قال: نعم، قال: فشهد اربع شهادات، ثم امر به فرجم. (مسلم، رقم ۴۴۲۷)

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز سے پوچھا: مجھے تمھارے بارے میں جو کچھ معلوم ہوا ہے، کیا وہ درست ہے؟ اُس نے کہا: آپ کو میرے بارے میں کیا معلوم ہوا ہے؟ آپ نے فرمایا: مجھے معلوم ہوا ہے کہ تم نے فلاں قبیلہ کی لڑکی کے ساتھ بدکاری کی ہے۔ اُس نے کہا: ہاں۔ ابن عباس کہتے ہیں کہ اِس کے بعد اُس نے چار مرتبہ اقرار کیا، تب اُس پر سزا نافذ کرنے کا حکم دیا گیا۔ چنانچہ اُسے رجم کر دیا گیا۔''

اِس کے جرم کی نوعیت کیا تھی؟ اِس کے بارے میں کوئی واضح بات اگرچہ روایات میں بیان نہیں ہوئی، لیکن ابن سعد کی روایت کے مطابق جس عورت سے اُس نے بدکاری کی، اُسے چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بلایا، مگر اُس سے کچھ مواخذہ نہیں کیا، اِس وجہ سے صاف یہی معلوم ہوتا ہے کہ اُس نے زنا بالجبر کا ارتکاب کیا:

دعا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه و سلم المرأة التی اصابها فقال: اذهبی ولم یسألها عن شیء. (الطبقات الکبریٰ ۴/ ۲۲۹)

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس عورت کو بلایا جس سے ماعز نے زنا کیا تھا، پھر اُسے کہا: چلی جاؤ اور اُس سے کچھ تعرض نہیں کیا۔''

---

[1] مثال کے طور پر دیکھیے: بخاری، رقم ۶۸۱۴؛ مسلم، رقم ۴۴۲۸؛ ابوداؤد، رقم ۴۴۱۹۔

یہ کس قسم کا مجرم تھا؟ اِس سوال کا نہایت واضح جواب اُس تقریر میں موجود ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے رجم کی سزا دینے کے بعد اُسی دن عصر کے وقت کی۔ امام مسلم کی روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

او کلما انطلقنا غزاة فی سبیل اللّٰہ تخلف رجل فی عیالنا له نبیب کنبیب التیس . علیّ ان لا اوتی برجل فعل ذلك الا نکلت به. (رقم ۴۴۲۸)

''کیا یہی نہیں ہوا کہ جب کبھی ہم اللہ کی راہ میں جہاد کے لیے نکلے تو ہمارے اہل و عیال میں سے ایک شخص پیچھے رہ گیا جو شہوت کے جوش میں بکرے کی طرح بلبلاتا تھا؟ سنو، مجھ پر لازم ہے کہ اِس طرح کا کوئی مجرم اگر میرے پاس لایا جائے تو میں اُسے عبرت ناک سزا دوں۔''

اِس زمانے میں بعض لوگ کہتے ہیں کہ اِس تقریر میں ماعز کا نام کہاں ہے کہ اِس کا مصداق اُسے قرار دیا جائے؟ لیکن اِس تقریر کو پڑھنے اور یہ جاننے کے بعد کہ آپ نے ماعز کو رجم کرانے کے بعد اُسی دن یہ خطبہ دیا، ہر شخص اندازہ کر سکتا ہے کہ یہ کس قدر بے معنی بات ہے۔ ہمارے صدر ریاست نے صبح کسی پارٹی پر پابندی عائد کی اور شام کو ٹیلی وژن پر قوم سے خطاب فرمایا کہ یہاں ایک ایسی پارٹی موجود تھی جو اِس ملک کو توڑنے کے منصوبے بناتی رہی۔ اب ہر شخص کو جان لینا چاہیے کہ اِس طرح کی کوئی دوسری جماعت اگر قائم ہوئی تو اُس کا وجود بھی اِس ملک میں برداشت نہیں کیا جائے گا۔ اِس خطاب کو سننے کے بعد کیا کسی عاقل سے یہ توقع کی جا سکتی ہے کہ وہ اِس کے بارے میں یہ کہے گا کہ اِس میں کسی کا نام کہاں ہے کہ اِس کا مصداق اُس پارٹی کو قرار دیا جائے جس پر صبح پابندی عائد کی گئی۔

اِسی طرح بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ ماعز وہ شخص ہے جس نے اپنے جرم کا خود اعتراف کیا اور اِس پر ندامت ظاہر کی۔[۱۸] سیدنا صدیق اور سیدنا عمر فاروق کے پاس یہ حاضر ہوا تو اُنھوں نے اُسے

۱۸؎ الطبقات الکبریٰ، ابن سعد ۳/۲۲۹۔

جرم چھپانے اور اللہ کی طرف رجوع کرنے کی تلقین کی[19]۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اُس کا یہ اعتراف جرم فوراً قبول کر لینے کے بجائے اُسے بار بار لوٹایا[20] اور سزا کا فیصلہ کرنے سے پہلے اِس طرح کے سوالات کیے کہ: کیا تم جانتے ہو کہ زنا کیا ہے؟ اور تم نے کہیں شراب تو نہیں پی؟ اور اُس کی قوم سے پوچھا کہ اِس کے دماغ میں کچھ خلل تو نہیں ہے[21]؟ لوگوں نے آپ کو بتایا کہ پتھر پڑنے پر وہ چیخ رہا تھا کہ لوگو، مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے چلو، میرے قبیلے والوں نے مجھے مروادیا تو آپ نے فرمایا کہ تم نے اُسے چھوڑ کیوں نہیں دیا[22]؟ شاید وہ توبہ کرتا اور اللہ اُس کی توبہ قبول کر لیتا[23] اور اُس کے سرپرست سے کہا کہ تم نے اچھا نہیں کیا، بہتر یہی تھا کہ تم اِس کے جرم پر پردہ ڈالتے[24]۔ لوگوں نے جب یہ کہا کہ اِس شخص کی شامت نے اِس کا پیچھا نہیں چھوڑا، یہاں تک کہ کتے کی طرح سنگ سار کر دیا گیا تو حضور نے اُنھیں تنبیہ کی[25]۔ تدفین کے وقت اگرچہ آپ نے اُس کے جنازے کی نماز پڑھنے سے انکار کیا، لیکن دوسرے دن یہ نماز پڑھی اور لوگوں کو اُس کے حق میں دعا کی نصیحت کی[26] اور اُنھیں بتایا کہ اُس نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر ایک امت میں تقسیم کی جائے تو اُس کے لیے کافی ہو[27] اور بشارت دی کہ اللہ تعالیٰ نے اُس کی مغفرت فرمائی اور اُسے جنت میں داخل کر دیا ہے[28]۔ وہ کہتے ہیں کہ اِس کے بارے میں یہ سب باتیں بھی چونکہ حدیث کی کتابوں

19۔ موطا، رقم ۲۵۵۹۔

20۔ مسلم، رقم ۴۴۲۸۔

21۔ بخاری، رقم ۵۲۷۱۔ مسلم، رقم ۴۴۲۰، ۴۴۲۸، ۴۴۳۱، ۴۴۳۲۔ ابوداؤد، رقم ۴۴۲۱، ۴۴۲۸۔

22۔ ابوداؤد، رقم ۴۴۲۰۔

23۔ ابوداؤد، رقم ۴۴۱۹۔ الطبقات الکبریٰ، ابن سعد ۳/ ۲۲۹۔

24۔ الموطا، رقم ۲۵۶۰۔ الطبقات الکبریٰ، ابن سعد ۳/ ۲۲۹۔

25۔ ابوداؤد، رقم ۴۴۲۸۔

26۔ فتح الباری، ابن حجر ۱۲/ ۱۳۱۔ مسلم، رقم ۴۴۳۱۔

27۔ مسلم، رقم ۴۴۳۱۔

میں بیان ہوئی ہیں، اِس وجہ سے یہ کسی طرح باور نہیں کیا جا سکتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اِس تقریر کا مصداق فی الواقع یہی تھا اور اِس نے اگر زنا بالجبر کا ارتکاب بھی کیا تو یہی سمجھنا چاہیے کہ یہ کوئی بھولا بھالا شخص تھا جو جذبات سے مغلوب ہو کر یہ حرکت کر بیٹھا۔

اِس میں شبہ نہیں کہ ماعز کے بارے میں یہ سب باتیں حدیث کی کتابوں میں بیان ہوئی ہیں، لیکن حق یہ ہے کہ اِن میں سے کوئی بات بھی ایسی نہیں ہے جس کی بنیاد پر اُس کے اُس کردار کی نفی کی جا سکے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر سے نمایاں ہوتا ہے۔

اعتراف جرم اور ندامت سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ یہ کوئی مرد صالح تھا جس سے یہ جرم اتفاقاً سرزد ہو گیا۔ دنیا میں جرائم کی جو تاریخ اب تک رقم ہوئی ہے، اُس سے دسیوں مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں کہ بدترین اوباش اور انتہائی بدخصلت گنڈے جو کسی طرح گرفت میں نہیں آ سکتے تھے، ارتکاب جرم کے فوراً بعد کسی وقت اِس طرح قانون کے سامنے خود پیش ہوئے کہ اُن کی ندامت پر لوگوں کے دلوں میں اُن کے لیے ہم دردی کے جذبات امنڈ آئے۔ نفسیات جرم کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اِس کے محرکات کئی ہو سکتے ہیں: مجرم اِس اندیشے میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ اب یہ جرم چھپا نہ رہے گا، اِس لیے وہ خود آگے بڑھ کر اِس خیال سے اپنے آپ کو قانون کے سامنے پیش کر دیتا ہے کہ اِس طرح شاید اُسے سخت سزا نہ دی جائے۔ جرم اِس طریقے سے سرزد ہوتا ہے کہ اُس کے افشا کو روکنا فی الواقع ممکن نہیں رہتا۔ چنانچہ وہ سبقت کر کے اپنے آپ کو لوگوں کے ردعمل کی شدت سے بچانے کی کوشش کرتا ہے۔ جنسی ہیجان کے غلبہ میں مہینوں عورتوں کا پیچھا کرنے والے جب پہلی مرتبہ زنا بالجبر کا ارتکاب کر بیٹھتے ہیں تو بعض اوقات اِس جرم کے نتیجے میں ہیجان کا ختم ہو جانا ہی اُنھیں اعتراف جرم پر آمادہ کر دیتا ہے۔ مجرم کے ماحول میں کسی غیر معمولی دینی شخصیت کا وجود بھی اِس کا باعث بن جاتا ہے۔ جرم کے حالات، مثلاً مجرم کی درندگی کا شکار ہونے والی عورت یا بچے کی بے بسی بھی یہ نتیجہ پیدا کر دیتی ہے۔ ضمیر کی خلش اور انسان کے اندر سے نفس لوامہ

۲۸؎ ابوداؤد، رقم ۴۴۲۸۔

کی سرزنش بھی صرف بھولے بھالے مجرموں ہی میں احساس ندامت پیدا کرنے کا باعث نہیں بنتی، بڑے بڑے بدمعاش بھی بعض اوقات کسی خاص صورت حال میں اُس سے متنبہ ہو جاتے ہیں اور پھر پورے خلوص کے ساتھ، نہ صرف یہ کہ اپنے جرم کا اعتراف کر لیتے ہیں، بلکہ اصرار کرتے ہیں کہ اُنھیں جلد سے جلد کیفر کردار کو پہنچا دیا جائے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے دو جلیل القدر ساتھیوں نے اُسے اگر بار بار لوٹایا اور تلقین کی کہ سزا پانے کے بجائے اُسے اپنی اصلاح کرنی چاہیے اور اُس کے سرپرست سے بھی یہی بات کہی اور عام لوگوں کو بھی اِسی کی نصیحت کی تو اُس کی فرد قرارداد جرم پر اِس سے کیا اثر پڑا؟ ہر صالح نظام میں معاشرے کے اکابر کا رویہ یہی ہونا چاہیے کہ جب تک معاملہ نالش یا مقدمے کی صورت اختیار نہیں کر لیتا، اُس وقت تک ہر شخص کو اِسی طرح نصیحت کی جائے۔ چنانچہ قرآن مجید نے سورۂ مائدہ میں جہاں بغاوت اور فساد فی الارض کے مجرموں کے لیے عبرت ناک سزائیں بیان کی ہیں، وہاں یہ ہدایت بھی کی ہے کہ یہ سزائیں اُن لوگوں پر نافذ نہ کی جائیں جو قانون کی گرفت میں آنے سے پہلے توبہ کر کے اپنے رویے کی اصلاح کر لیں۔ اِس طرح کے مجرموں کے بارے میں اگر بعد میں بھی یہ معلوم ہو کہ وہ احساس ندامت کے ساتھ آمادۂ اصلاح ہیں تو قرآن مجید کی اِنھی آیات کی رو سے عدالت اُنھیں کم تر سزا بھی دے سکتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر یہ فرمایا کہ تم نے اُسے چھوڑ کیوں نہیں دیا تو ظاہر ہے کہ اِسی مقصد کے پیش نظر فرمایا۔ توبہ و اصلاح کی توفیق اگر اللہ چاہے تو کسی بڑے سے بڑے مجرم کو بھی کسی وقت حاصل ہو سکتی ہے اور اِس کے نتیجے میں اُس کا پروردگار اُسے جنت میں بھی داخل کر سکتا ہے۔ اللہ کا رسول اگر دنیا میں موجود ہو اور اُسے وحی کے ذریعے سے یہ بتایا جائے کہ مجرم کی مغفرت ہو گئی اور یہ معلوم ہو جانے کے بعد اُس کی نماز جنازہ پڑھے اور لوگوں کو بھی اُس کے حق میں دعا کی نصیحت کرے تو اِس سے اُس کردار کی نفی کس طرح ہو جائے گی جو توبہ و اصلاح سے پہلے اُس مجرم کا رہا؟ اِس سے کیا یہ سمجھا جائے کہ کسی اوباش کو کبھی توبہ کی توفیق نہیں ملتی اور جو شخص توبہ کر لے، اُس کے بارے میں یہ باور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ کبھی اوباش بھی رہا تھا؟

اِسی طرح یہ بات تو بے شک، صحیح ہے کہ کسی بدترین شخص کا ذکر بھی اُس کے مر جانے کے بعد کبھی برے لفظوں میں نہیں کرنا چاہیے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اِسی بنا پر اُن لوگوں کو تنبیہ کی جو ماعز کے بارے میں یہ کہہ رہے تھے کہ اِس کی شامت نے اِس کا پیچھا نہیں چھوڑا، یہاں تک کہ کتے کی طرح سنگ سار کر دیا گیا، لیکن اِس کے معنی کیا یہ ہیں کہ جس شخص کے بارے میں بغیر کسی ضرورت کے اِس طرح کا تبصرہ کرنے سے لوگوں کو روکا جائے، وہ لازماً کوئی ہستی معصوم ہی ہوتا ہے اور قانون و شریعت کی تحقیق کے لیے بھی اُس کا کردار کبھی زیر بحث نہیں لایا جا سکتا؟

رہی یہ بات کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس سے، مثلاً اِس طرح کے سوالات کیے کہ کیا تم جانتے ہو کہ زنا کیا ہے؟ تو یہ وہ سوالات ہیں جو اعتراف جرم کی صورت میں ہر عدالت کو لازماً کرنے چاہییں۔ اِس صورت میں چونکہ اِس بات کا ہر وقت امکان ہوتا ہے کہ بعد میں کوئی شخص مجرم کے کسی مبہم بیان کی بنا پر عدالت کے فیصلے پر معترض ہو اور مدینہ کے ماحول میں جہاں منافقین صبح و شام اِسی طرح کے فتنوں کے لیے سرگرم رہتے تھے، اِس بات کا اندیشہ چونکہ اور بھی زیادہ تھا، اِس وجہ سے آپ نے اپنے سوالات کے ذریعے سے معاملے کا کوئی پہلو غیر واضح نہیں رہنے دیا۔ اِس سے کوئی شخص اگر یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ وہ بے چارہ تو یہ بھی نہیں جانتا تھا کہ زنا کیا ہے تو اُس کے بارے میں پھر کیا عرض کیا جا سکتا ہے! حقیقت یہ ہے کہ اِس طرح کے لوگ اگر زنا بالجبر کے متعلق بھی یہ کہتے ہیں کہ شرفا بھی کبھی کبھی اُس کے مرتکب ہو جایا کرتے ہیں تو اِس پر کچھ تعجب نہ کرنا چاہیے۔ عقل و دانش کی جو مقدار اب ہمارے مدرسوں میں باقی رہ گئی ہے، اُس کے بل بوتے پر اِس سے زیادہ کیا چیز ہے جس کی توقع اِن لوگوں سے کی جا سکتی ہے؟

بہر حال یہ ہے اِن سب باتوں کی حقیقت، لیکن اِس کے باوجود اگر کوئی شخص اصرار کرتا ہے کہ اِن روایات سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ کوئی ہستی معصوم تھا جو بس یونہی راہ چلتے کسی عورت سے بدکاری کا ارتکاب کر بیٹھا تو اُسے پھر مان لینا چاہیے کہ اِس صورت میں نہایت شدید قسم کا جو تناقض اُس کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر اور اِن روایات کے مضمون میں پیدا ہو جائے گا، اُس کی بنا پر کوئی حتمی بات اِس مقدمے کے بارے میں بھی کسی شخص کے لیے کہنا ممکن نہ ہوگا۔

اِن کے علاوہ دو اور مقدموں کی روداد بھی حدیث کی کتابوں میں نقل ہوئی ہے۔ پہلا مقدمہ اُس شخص کا ہے جو نماز کے لیے جاتی ہوئی ایک خاتون سے سرِ راہ زنا بالجبر کا مرتکب ہوا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے فوراً رجم کرا دیا۔ دوسرا مقدمہ ایک معروف صحابی عمرو بن حمزہ اسلمی کا ہے جنھوں نے فی الواقع محض زنا ہی کا ارتکاب کیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اعتراف جرم کے بعد اُنھیں بس سو کوڑے لگوائے اور چھوڑ دیا۔

پہلے مقدمے کی روایت یہ ہے:

عن علقمة بن وائل عن ابيه، ان امرأة خرجت على عهد النبى صلى اللّٰه عليه وسلم تريد الصلٰوة فتلقاها رجل فتجللها فقضىٰ حاجته منها فصاحت وانطلق ومر عليها رجل فقالت: ان ذاك فعل بى كذا وكذا ومرت عصابة من المهاجرين فقالت: ان ذٰلك الرجل فعل بى كذا وكذا فانطلقوا فاخذوا الرجل الذى ظنت انه وقع عليها فاتوها به فقالت: نعم، هو هذا ، فاتوا به النبى صلى اللّٰه عليه وسلم فلما امر به قام صاحبها الذى وقع عليها ، فقال : يا رسول اللّٰه، انا صاحبها، فقال لها: اذهبى فقد غفر اللّٰه لك، وقال للرجل

”علقمہ بن وائل اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک عورت نماز کے لیے گھر سے نکلی تو راستے میں ایک شخص نے اُسے دیکھا۔ پس اُس نے اُس پر غلبہ پا لیا اور اپنے نفس کی پیاس بجھائی۔ اِس پر وہ چیخی چلائی تو وہ بھاگ کھڑا ہوا۔ اِسی اثنا میں ایک آدمی کا گزر اُس طرف سے ہوا تو اُس عورت نے اُسے بتایا کہ ایک شخص نے اِس طرح اُسے رسوا کیا ہے۔ یہ بات ہو رہی تھی کہ مہاجرین کی ایک جماعت بھی اُس طرف آ نکلی۔ اُس نے اُنھیں بھی اپنی روداد سنائی تو وہ بھاگے اور اُس شخص کو پکڑ لیا جس کے بارے میں عورت کا خیال تھا کہ اُس نے اُس کے ساتھ زیادتی کی ہے۔ وہ اُسے اُس کے پاس لے آئے تو اُس نے کہا: ہاں، یہ وہی

قولاً حسناً وقال للرجل الذی وقع علیھا: ارجموہ.

(ابوداؤد، رقم ۴۳۷۹)

ہے۔ چنانچہ وہ اُسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے آئے۔ آپ نے اُس کے لیے سزا کا حکم دیا تو اصل مجرم کھڑا ہو گیا اور اُس نے عرض کیا: یا رسول اللہ، یہ میں تھا جس نے اِس کے ساتھ زیادتی کی۔ اِس پر آپ نے عورت سے کہا: جا، اللہ نے تجھے معاف کر دیا اور اُس شخص سے بھی کلمات خیر فرمائے جو شبہ میں پکڑا گیا تھا۔ پھر اُس شخص کے بارے میں جس نے اُس عورت سے بدکاری کی تھی، فرمایا: اِسے رجم کر دو۔''

دوسرے مقدمے کی روایت یہ ہے:

ان عمرو بن حمزة بن سنان کان قد شھد الحدیبیة مع رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قدم المدینة. ثم استأذن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم ان یرجع الی بادیته فاذن له فخرج حتی اذا کان بالضبوعة، علی برید من المدینة، علی المحجة الی مکة، لقی جاریة من العرب وضیئة فنزغه الشیطن حتی اصابھا ولم یکن احصن ثم ندم فاتی النبی صلی اللّٰه علیه وسلم فاخبره فاقام علیه الحد.

(الطبقات الکبریٰ، ابن سعد ۴/۲۲۵)

''عمرو بن حمزہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حدیبیہ میں حاضر تھے۔ وہ مدینہ آئے، پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت چاہی کہ اپنے بادیہ کی طرف لوٹ جائیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دے دی تو نکلے، یہاں تک کہ جب مدینہ سے مکہ کی طرف راستے کے درمیان ایک منزل ضبوعہ پہنچے تو عرب کی ایک خوب صورت لونڈی سے ملاقات ہوئی۔ شیطان نے اکسایا تو اُس سے زنا کر بیٹھے اور اُس وقت وہ محصن نہ تھے۔ پھر نادم ہوئے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ کر آپ کو بتایا۔ چنانچہ آپ نے

اُن پر حد جاری کر دی۔‘‘

اِن میں سے پہلے مقدمے میں رجم کی سزا مجرم کے شادی شدہ ہونے کی وجہ سے دی گئی یا زنا بالجبر کی بنا پر وہ اُس کا مستحق قرار پایا؟ اِس سوال کا کوئی جواب مقدمے کی اِس روداد سے نہیں ملتا۔ دوسرا مقدمہ اِس لحاظ سے تو بالکل واضح ہے کہ مجرم ایک معروف صحابی ہیں جو بیعت رضوان کے شرکا میں سے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنھیں سزا بھی وہی دی جو زنا کے مجرموں کے لیے قرآن مجید میں بیان ہوئی ہے، لیکن اِس مقدمے کو بھی اگر روایات کی روشنی میں دیکھا جائے تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ سو کوڑے کے ساتھ جلا وطنی کی جو سزا اِن روایات میں بیان ہوئی ہے، وہ اِن صحابی کے معاملے میں کیوں ختم ہو گئی؟ اِس سے کیا یہ سمجھا جائے کہ محض زنا کے یہی ایک مجرم تھے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش ہوئے۔ اِن کے علاوہ جتنے مجرموں کو سو کوڑے کے ساتھ جلا وطنی کی سزا بھی دی گئی، وہ محض زنا ہی کے مجرم نہیں تھے، اِس کے ساتھ کسی دوسرے جرم میں بھی ملوث رہے تھے جس کی پاداش میں تازیانے کی سزا کے بعد وہ جلا وطن کر دیے گئے۔

رجم کا ماخذ

یہ ہیں وہ روایتیں اور مقدمات جن کی بنیاد پر ہمارے فقہا قرآن مجید کے حکم میں تغیر کرتے اور زنا کے مجرموں کے لیے اُن کے محض شادی شدہ ہونے کی بنا پر رجم کی سزا ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اِس سارے مواد پر جو تبصرہ ہم نے کیا ہے، اِس کی روشنی میں پوری دیانت داری کے ساتھ اِس کا جائزہ لیجیے۔ اِس سے زیادہ سے زیادہ کوئی بات اگر معلوم ہوتی ہے تو بس یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاے راشدین نے زنا کے بعض مجرموں کو رجم اور جلا وطنی کی سزا بھی دی ہے۔ لیکن کس قسم کے مجرموں کے لیے یہ سزا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے خلفا نے کس طرح کے زانیوں کو یہ سزا دی؟ اِس سوال کے جواب میں کوئی حتمی بات اِن مقدمات کی رودادوں اور اِن روایات کی بنیاد پر نہیں کہی جا سکتی۔ اِس سزا کا ماخذ درحقیقت کیا ہے؟ یہی وہ عقدہ

ہے جسے امام حمید الدین فراہی نے اپنے رسالہ ''احکام الاصول باحکام الرسول'' میں حل کیا ہے۔ اپنے اصول کے مطابق اُنھوں نے اِن مبہم اور متناقض روایات سے قرآن مجید کے حکم میں کوئی تغیر کرنے کے بجائے اُنھیں اِس کتاب کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ اُن کے نزدیک رجم اور جلاوطنی کی اِس سزا کا ماخذ سورۂ مائدہ کی آیت محاربہ ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا اَوْ يُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ. (۵:۳۳)

''وہ لوگ جو اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد برپا کرنے کے لیے تگ و دو کرتے ہیں، اُن کی سزا بس یہ ہے کہ عبرت ناک طریقے سے قتل کیے جائیں یا سولی پر چڑھائے جائیں یا اُن کے ہاتھ پاؤں بے ترتیب کاٹ ڈالے جائیں یا جلاوطن کر دیے جائیں۔''

امام فراہی کے اِس موقف کی وضاحت میں استاذ امام امین احسن اصلاحی اپنی تفسیر ''تدبر قرآن'' میں لکھتے ہیں:

''مجرم دو قسم کے ہوتے ہیں: ایک تو وہ جن سے چوری یا قتل یا زنا یا قذف کا جرم صادر ہو جاتا ہے، لیکن اُن کی نوعیت یہ نہیں ہوتی کہ وہ معاشرہ کے لیے آفت اور وبال (nuisance) بن جائیں یا حکومت کے لیے لاء اور آرڈر کا مسئلہ پیدا کر دیں۔ دوسرے وہ ہوتے ہیں جو اپنی انفرادی حیثیت میں بھی اور جتھا بنا کر بھی معاشرے اور حکومت کے لیے آفت اور خطرہ بن جاتے ہیں۔ پہلی قسم کے مجرموں کے لیے قرآن میں معین حدود اور قصاص کے احکام ہیں جو اسلامی حکومت اُنھی شرائط کے مطابق نافذ کرتی ہے جو شرائط قرآن و حدیث میں بیان ہوئے ہیں۔ دوسری قسم کے مجرمین کی سرکوبی کے لیے احکام سورۂ مائدہ کی آیات ۳۳-۳۴ میں دیے گئے ہیں۔'' (۵/ ۳۶۷)

مائدہ کی اِن آیات کے تحت اُنھوں نے لکھا ہے:

''اللہ اور رسول سے محاربہ یہ ہے کہ کوئی شخص یا گروہ یا جتھا جرأت و جسارت، ڈھٹائی اور بے باکی کے ساتھ اُس نظام حق و عدل کو درہم برہم کرنے کی کوشش کرے جو اللہ اور رسول نے قائم فرمایا ہے۔ اِس طرح کی کوشش اگر بیرونی دشمنوں کی طرف سے ہو تو اُس کے مقابلے کے لیے جنگ و جہاد کے احکام تفصیل کے ساتھ الگ بیان ہوئے ہیں۔ یہاں بیرونی دشمنوں کے بجائے اسلامی حکومت کے اُن اندرونی دشمنوں کی سرکوبی کے لیے تعزیرات کا ضابطہ بیان ہو رہا ہے جو اسلامی حکومت کی رعایا ہوتے ہوئے، عام اِس سے کہ وہ مسلم ہیں یا غیر مسلم، اُس کے قانون اور نظم کو چیلنج کریں۔ قانون کی خلاف ورزی کی ایک شکل تو یہ ہے کہ کسی شخص سے کوئی جرم صادر ہو جائے۔ اِس صورت میں اُس کے ساتھ شریعت کے عام ضابطۂ حدود و تعزیرات کے تحت کارروائی کی جائے گی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی شخص یا گروہ قانون کو اپنے ہاتھ میں لے لینے کی کوشش کرے۔ اپنے شر و فساد سے علاقے کے امن و نظم کو درہم برہم کر دے۔ لوگ اُس کے ہاتھوں اپنی جان، مال، عزت، آبرو کی طرف سے ہر وقت خطرے میں مبتلا رہیں۔ قتل، ڈکیتی، رہزنی، آتش زنی، اغوا، زنا، تخریب، ترہیب اور اِس نوع کے سنگین جرائم حکومت کے لیے لاء اور آرڈر کا مسئلہ پیدا کر دیں۔ ایسے حالات سے نمٹنے کے لیے عام ضابطۂ حدود و تعزیرات کے بجائے اسلامی حکومت مندرجہ ذیل اقدامات کرنے کی مجاز ہے۔''

(تدبر قرآن ۲/۵۰۵)

اِس کے بعد انھوں نے رجم کا ماخذ اِن الفاظ میں واضح کیا ہے:

''اَنْ یُّـقَتَّلُوْٓا'، یہ کہ فساد فی الارض کے یہ مجرمین قتل کر دیے جائیں۔ یہاں لفظ 'قتل' کے بجائے 'تقتیل' باب تفعیل سے استعمال ہوا ہے۔ باب تفعیل معنی کی شدت اور کثرت پر دلیل ہوتا ہے۔ اِس وجہ سے 'تقتیل'، 'شر تقتیل' کے معنی پر دلیل ہوگا۔ اِس سے اشارہ نکلتا ہے کہ اُن کو عبرت انگیز اور سبق آموز طریقہ پر قتل کیا جائے جس سے دوسروں کو سبق ملے۔ صرف وہ طریقۂ قتل اِس سے مستثنیٰ ہوگا جو شریعت میں ممنوع ہے، مثلاً: آگ میں جلانا۔ اِس کے ماسوا دوسرے طریقے جو گنڈوں اور بدمعاشوں کو عبرت دلانے، اُن کو دہشت زدہ کرنے اور لوگوں کے اندر قانون اور نظم کا احترام پیدا کرنے کے لیے ضروری سمجھے جائیں، حکومت اُن سب کو

اختیار کر سکتی ہے۔ رجم یعنی سنگ سار کرنا بھی ہمارے نزدیک 'تقتیل' کے تحت داخل ہے۔''

(تدبر قرآن ۲/۵۰۵)

امام حمید الدین فراہی کی اِس تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ زانی کنوارا ہو یا شادی شدہ، اُس کی اصل سزا تو سورۂ نور میں قرآن کے صریح حکم کی بنا پر سو کوڑے ہی ہے، لیکن مجرم اگر زنا بالجبر کا ارتکاب کرے یا بدکاری کو پیشہ بنا لے یا کھلم کھلا اوباشی پر اتر آئے یا اپنی آوارہ منشی، بدمعاشی اور جنسی بے راہ روی کی بنا پر شریفوں کی عزت و ناموس کے لیے خطرہ بن جائے یا مردہ عورتوں کی نعشیں قبروں سے نکال کر اُن سے بدکاری کا مرتکب ہو یا اپنی دولت اور اقتدار کے نشے میں غربا کی بہو بیٹیوں کو سر بازار برہنہ کرے یا کم سن بچیاں بھی اُس کی درندگی سے محفوظ نہ رہیں تو مائدہ کی اِس آیت محاربہ کی رو سے اُسے رجم کی سزا بھی دی جا سکتی ہے۔ اِسی طرح مجرم کے حالات اور جرم کی نوعیت کے لحاظ سے جو دوسری سزائیں اِس آیت میں بیان ہوئی ہیں، وہ بھی اگر عدالت مناسب سمجھے تو اِس طرح کے مجرموں کو دے سکتی ہے۔ اِنھی سزاؤں میں سے ایک سزا جلاوطنی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن مجرموں کو جو محض زنا ہی کے مجرم نہیں تھے، بلکہ اِس کے ساتھ اپنی اوباشی کی بنا پر فساد فی الارض کے مجرم بھی تھے، یہ دونوں سزائیں دی ہیں۔ چنانچہ اُن میں سے وہ مجرم جو اپنے حالات اور جرم کی نوعیت کے لحاظ سے رعایت کے مستحق تھے، اُنھیں آپ نے زنا کے جرم میں آیۂ نور کے تحت سو کوڑے مارنے کے بعد معاشرے کو اُن کے شر و فساد سے بچانے کے لیے اُن کی اوباشی کی پاداش میں مائدہ کی اِسی آیت محاربہ کے تحت جلاوطنی کی سزا دی اور اُن میں سے وہ مجرم جنھیں کوئی رعایت دینا ممکن نہ تھا، اِسی آیت کے حکم: 'اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا' کے تحت رجم کر دیے گئے۔

امام فراہی کی یہ تحقیق قرآن مجید کے نصوص پر مبنی ہے اور روایات میں بھی، جیسا کہ ہمارے تبصرے سے واضح ہے، اِس کے شواہد موجود ہیں۔ اِس سے کسی شخص کو اگر اختلاف ہے تو اُسے دلائل کے ساتھ اِس کا محاکمہ کرنا چاہیے۔ یہ وہ چیز نہیں ہے جسے جذباتی تحریروں اور بے معنی فتووں کے ذریعے سے رد کیا جا سکتا ہے۔ اِس وقت لوگ جو جی چاہے کہیں، لیکن وہ وقت اب غالباً بہت زیادہ دور نہیں ہے، جب علم و دانش کی مجالس میں اِس تحقیق کے لیے داد و تحسین کے سوا کچھ بھی باقی نہ

رہے گا۔ ان شاء اللہ العزیز۔

۳

زنا کی سزا کے بارے میں اپنا جو نقطۂ نظر ہم نے اوپر بیان کیا ہے، اُس سے یہ حقیقت بالکل مبرہن ہو جاتی ہے کہ کنوارے زانیوں کی طرح شادی شدہ زانیوں کی سزا بھی قرآن مجید کی رو سے ضرب تازیانہ ہی ہے۔ قرآن کا یہ منشا سورۂ نور کی آیۂ جلد کے علاوہ اُس کی دو اور آیات سے بھی واضح ہوتا ہے۔ اُن میں سے ایک سورۂ نور کی آیت ۸ اور دوسری سورۂ نساء کی آیت ۲۵ ہے۔

نور میں ارشاد ہے:

وَيَدۡرَؤُا عَنۡهَا الۡعَذَابَ اَنۡ تَشۡهَدَ اَرۡبَعَ شَهٰدٰتٍۭ بِاللّٰهِ اِنَّهٗ لَمِنَ الۡكٰذِبِيۡنَ، وَالۡخَامِسَةَ اَنَّ غَضَبَ اللّٰهِ عَلَيۡهَآ اِنۡ كَانَ مِنَ الصّٰدِقِيۡنَ. (۲۴: ۸-۹)

’’اور اِس عورت سے سزا اِس طرح ٹلے گی کہ وہ چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ یہ شخص جھوٹا ہے اور پانچویں بار یہ کہے کہ اِس بندی پر اللہ کا غضب ٹوٹے، اگر وہ (اپنے الزام میں) سچا ہو۔‘‘

یہ آیات اُس شادی شدہ عورت کے بارے میں نازل ہوئی ہیں جس پر اُس کے شوہر نے زنا کی تہمت لگائی ہو۔ سزا کے لیے اِن میں ’العذاب‘ کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ اِن سے اوپر آیۂ جلد میں یہی لفظ ضرب تازیانہ کی اُس سزا کے لیے بھی آیا ہے جو زنا کے مجرموں کے لیے اِس سورہ کی ابتدا میں بیان کی گئی ہے۔ ارشاد فرمایا ہے:

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيۡ فَاجۡلِدُوۡا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنۡهُمَا مِائَةَ جَلۡدَةٍ وَّلَا تَاۡخُذۡكُمۡ بِهِمَا رَاۡفَةٌ فِيۡ دِيۡنِ اللّٰهِ، اِنۡ كُنۡتُمۡ تُؤۡمِنُوۡنَ بِاللّٰهِ وَالۡيَوۡمِ الۡاٰخِرِ، وَلۡيَشۡهَدۡ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الۡمُؤۡمِنِيۡنَ. (۲۴: ۲)

’’زانیہ عورت اور زانی مرد، اِن میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو اور قانون خداوندی کے نفاذ میں اِن کے ساتھ نرمی کا کوئی جذبہ تمھیں دامن گیر نہ ہو، اگر تم فی الواقع اللہ اور روز آخر پر ایمان رکھتے ہو اور چاہیے کہ اِن کی سزا کے وقت مسلمانوں کا ایک گروہ موجود ہو۔‘‘

آیت ۸ میں 'العذاب' کا الف لام، ظاہر ہے کہ عہد کے لیے ہے اور اِس کا معہود عربیت کی رو سے لامحالہ وہی سزا ہوگی جس کے لیے اِس آیت ۲ میں 'عذابھما' کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ زبان کے قواعد میں اِس کے علاوہ کسی دوسری رائے کے لیے کوئی گنجایش نہیں ہے۔ عربیت کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ اگر قرینہ مانع نہ ہو اور الف لام کا معہود کلام ہی میں پیچھے موجود ہو تو خارج میں کسی چیز کو اُس کا معہود قرار نہیں دیا جا سکتا اور معرفہ کا اعادہ اگر معرفہ کی صورت میں کیا جائے، جس طرح کہ یہاں 'عذابھما' کا اعادہ 'العذاب' کی صورت میں ہوا ہے تو دلالت قرینہ کے بغیر اِن دونوں کو الگ الگ معنی میں نہیں لیا جا سکتا۔ چنانچہ سورۂ نور کی یہ آیت ۸، اِس سورہ کی آیت ۲ ہی کی طرح ایک مرتبہ پھر اِس حقیقت کو پوری طرح ثابت کر دیتی ہے کہ قرآن مجید کی رو سے زنا کے شادی شدہ مجرموں کی سزا ابھی سو کوڑے ہی ہے۔

اب سورۂ نساء کی آیت ۲۵ کو دیکھیے۔ ارشاد فرمایا ہے:

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ، وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِاِيْمَانِكُمْ، بَعْضُكُمْ مِّنْۢ بَعْضٍ، فَانْكِحُوْهُنَّ بِاِذْنِ اَهْلِهِنَّ وَ اٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ مُحْصَنٰتٍ غَيْرَ مُسٰفِحٰتٍ وَّلَا مُتَّخِذٰتِ اَخْدَانٍ، فَاِذَآ اُحْصِنَّ فَاِنْ اَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ۔ (۴:۲۵)

''اور جو تم میں سے اتنی مقدرت نہ رکھتا ہو کہ آزاد مومنہ عورتوں سے نکاح کر سکے تو وہ اُن مومنہ لونڈیوں سے نکاح کر لے جو تمھارے قبضے میں ہوں۔ اللہ تمھارے ایمان سے خوب واقف ہے۔ تم سب ایک ہی جنس سے ہو، سو اِن لونڈیوں سے نکاح کر لو، اِن کے مالکوں کی اجازت سے اور دستور کے مطابق اِن کے مہر ادا کرو، اِس حال میں کہ وہ پاک دامن رکھی گئی ہوں، نہ علانیہ بدکاری کرنے والیاں اور نہ چوری چھپے آشنائی کرنے والیاں۔ پھر جب وہ پاک دامن رکھی جائیں اور اِس کے بعد اگر بدچلنی کی مرتکب ہوں تو آزاد عورتوں کی جو سزا ہے،

اُس کی نصف سزا اُن پر ہے۔''

اِس آیت میں پوری صراحت کے ساتھ یہ کہا گیا ہے کہ لونڈیاں اگر بدکاری کریں گی تو اُنھیں اُس سزا کی نصف سزا دی جائے گی جو آزاد عورتوں کے لیے مقرر ہے۔ آزاد عورتوں کے لیے اِس آیت میں 'المحصنٰت' کا لفظ جس طرح استعمال ہوا ہے، اُس میں یہ بات کسی طرح ممکن نہیں ہے کہ اِسے غیر شادی شدہ عورتوں کے ساتھ خاص قرار دیا جائے اور نصف کا تصور، ظاہر ہے کہ سو کوڑے کی سزا ہی کے متعلق قائم کیا جا سکتا ہے، رجم کی سزا کا کوئی نصف یا تہائی تو کسی طرح نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ یہ آیت بھی اِس معاملے میں بالکل صریح ہے کہ زانی شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ، اُس کے جرم کی انتہائی سزا قرآن مجید کی رو سے سو کوڑے ہی ہے۔

قرآن کی اِن دونوں آیات میں سے سورۂ نور کی آیت ۸ کے بارے میں کوئی دوسری رائے ابھی تک ہمارے سامنے نہیں آئی، لیکن آیت نساء کے متعلق ہمارے نقطۂ نظر کے خلاف بالعموم یہ تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں:

ایک یہ کہ 'محصنٰت' کا لفظ اِس آیت کی ابتدا میں چونکہ بن بیاہی آزاد عورتوں کے معنی میں استعمال ہوا ہے، اِس وجہ سے 'نِصۡفُ مَا عَلَی الۡمُحۡصَنٰتِ مِنَ الۡعَذَابِ' میں بھی اِسے لامحالہ اِسی معنی میں لیا جائے گا۔

دوسری یہ کہ 'نِصۡفُ مَا عَلَی الۡمُحۡصَنٰتِ' میں 'المحصنٰت' کا الف لام تعریف عہد کے لیے ہے اور اِس کا معہود وہی بن بیاہی آزاد عورتیں ہیں جن کا ذکر اِس آیت کی ابتدا میں ہوا ہے۔

تیسری یہ کہ لونڈی جب نکاح ہی سے 'محصنہ' ہوتی ہے تو اُس کی سزا بھی بن بیاہی آزاد عورت سے آدھی ہونی چاہیے جو پوری 'محصنہ' ہوتی ہے۔ رہیں وہ عورتیں جو آزاد بھی ہیں اور شادی شدہ بھی تو اُنھیں چونکہ پہلے آزادی اور پھر شادی کے ذریعے سے دہرا احصان حاصل ہوتا ہے، اِس وجہ سے 'محصنہ' لونڈیوں کے مقابلے میں 'المحصنٰت' سے وہ یہاں کسی طرح مراد نہیں ہو سکتیں۔

اِن دلیلوں کی بے مایگی اگرچہ اس قدر واضح ہے کہ اِن کی تردید میں اپنا وقت صرف کرنا غالباً وقت کا کوئی اچھا مصرف نہ ہوگا، لیکن اِن میں سے پہلی اور آخری دلیل چونکہ مولانا مودودی جیسے

بالغ نظر عالم نے بھی اپنی تفسیر ''تفہیم القرآن'' میں پیش فرمائی ہے، اِس وجہ سے اِن کی تنقید میں اپنا نقطۂ نظر ہم یہاں بیان کیے دیتے ہیں۔

پہلی دلیل کو لیجیے:

لفظ 'مُحصنٰت' عربی زبان میں بالعموم تین معنوں میں استعمال ہوتا ہے: ایک شادی شدہ عورتیں، دوسرے پاک دامن عورتیں اور تیسرے آزاد عورتیں۔

پہلے معنی کی نظیر قرآن مجید اور کلام عرب میں موجود ہے۔ سورۂ نساء میں محرمات کا ذکر کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

وَّالۡمُحۡصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَكَتۡ اَيۡمَانُكُمۡ. (۴:۲۴)

''اور محصنات، یعنی وہ عورتیں بھی تم پر حرام ہیں جو کسی کے نکاح میں ہوں، الاّ یہ کہ وہ تمھاری ملک یمین بن جائیں۔''

نابغہ ذبیانی کا شعر ہے:

شعب العلافیات بین فروجھم والمحصنات عوازب الاطھار

''وہ علافی کجاووں پر سوار میدان جنگ میں ہیں اور اُن کی بیویوں کے طہر اُن کی رفاقت سے محروم ہیں۔''

دوسرے معنی بھی قرآن مجید اور کلام عرب سے ثابت ہیں۔ سورۂ نور میں ہے:

اِنَّ الَّذِيۡنَ يَرۡمُوۡنَ الۡمُحۡصَنٰتِ الۡغٰفِلٰتِ الۡمُؤۡمِنٰتِ لُعِنُوۡا فِى الدُّنۡيَا وَالۡاٰخِرَةِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيۡمٌ. (۲۴:۲۳)

''جو لوگ پاک دامن، بھولی بھالی، مومنہ عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں، وہ دنیا اور آخرت، دونوں میں ملعون ہیں اور اُن کے لیے بڑا عذاب ہے۔''

جریر فرزدق کی مدح کرتے ہوئے کہتا ہے:

تتبع فی الماخور کل مریبۃ ولست باھل المحصنات الکرائم

''تم گناہوں کی مجالس میں ہر بدکار عورت کا پیچھا کرتے ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ تم پاک دامن

شریف زادیوں کے قابل ہی نہیں ہو۔‘‘

تیسرے معنی میں بھی یہ لفظ قرآن مجید میں آیا ہے۔ سورۂ نساء میں ہے:

فَاِنْ اَتَیْنَ بِفَاحِشَۃٍ فَعَلَیْھِنَّ نِصْفُ مَا عَلَی الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ. (۴:۲۵)

’’پھر وہ اگر کسی بدچلنی کا ارتکاب کریں تو آزاد عورتوں کے لیے جو سزا ہے، اُس کی نصف سزا اُن پر ہے۔‘‘

اِن سب معنوں میں یہ لفظ عربی زبان میں مستعمل ہے، لیکن بن بیاہی آزاد عورتیں اِس لفظ کے کوئی معنی نہیں ہیں کہ جن میں یہ اگر کسی آیت کی ابتدا میں استعمال ہوا ہو تو دلالت سیاق کی بنا پر اُس کی انتہا میں بھی اِس کو اُسی معنی میں لیا جائے۔ اِس میں شبہ نہیں کہ آیۂ زیر بحث کی ابتدا میں یہ لفظ غیر شادی شدہ عورتوں کے لیے خاص ہو گیا ہے، لیکن یہ صرف اِس لیے ہوا ہے کہ لفظ ’محصنات‘ کے ساتھ اِس آیت میں وہاں فعل ’ان ینکح‘ استعمال ہوا ہے اور نکاح چونکہ غیر شادی شدہ عورت ہی سے ہوتا ہے، اِس لیے محل استعمال نے معنی میں ایک نوعیت کی تخصیص پیدا کر دی ہے۔ تاہم اِس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آیت کے آخری فقرے ’نصف ما علی المحصنٰت‘ میں بھی یہ تخصیص برقرار رہے۔ اسالیب بیان کی نزاکتوں سے واقف ہر شخص جانتا ہے کہ اِس طرح کے مواقع پر استعمال سے جو خصوص لفظ میں پیدا ہوتا ہے، وہ اُس کے محل ہی میں قائم رہتا ہے۔ محل سے الگ ہونے کے بعد، خواہ آپ اُس لفظ کو متصل بعد کے فقرے ہی میں کیوں نہ استعمال کریں، وہ اگر تخصیص کا کوئی قرینہ وہاں موجود نہ ہو تو لازماً اپنے عموم کی طرف لوٹ آئے گا۔ زبان کا یہ اصول صرف عربی ہی کے ساتھ خاص نہیں، ہماری اپنی زبان میں بھی موجود ہے۔ ہم اردو میں کہتے ہیں:

’’عورتوں کا یہ حق ہے کہ اُن کا نکاح اُن کی رضامندی سے کیا جائے، اور مردوں کی طرح عورتیں بھی یہ حق رکھتی ہیں کہ اُنھیں اُن کی ضروریات کے مطابق اعلیٰ سے اعلیٰ تعلیم کے مواقع بہم پہنچائے جائیں۔‘‘

اب دیکھیے، پہلے جملے میں لفظ ’عورتوں‘ چونکہ فعل نکاح کے معمول کی حیثیت سے استعمال ہوا ہے، اِس لیے لازماً غیر شادی شدہ عورتوں کے ساتھ خاص ہو جائے گا۔ لیکن اِس کے متصل بعد

دوسرے فقرے میں فعل نکاح کے عمل سے آزاد ہو جانے کے باعث یہ شادی شدہ اور غیر شادی شدہ، ہر قسم کی عورتوں کے لیے لازماً عام قرار پائے گا۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی کم سواد اِن جملوں کے معنی بیان کرتے ہوئے یہ کہے کہ چونکہ پہلے جملے میں یہ لفظ صنف اناث کے غیر شادی شدہ افراد کے لیے استعمال ہوا ہے، اِس لیے اُس کے متصل بعد دوسرے جملے میں سیاق کلام کا تقاضا ہے کہ اِسے غیر شادی شدہ عورتوں کے معنی میں لیا جائے، پھر ممکن ہے کہ وہ اِس عبارت سے یہ قانون بھی استنباط فرما لے کہ شادی شدہ عورتیں تعلیم حاصل کرنے کے حق سے محروم ہیں، لیکن حق یہ ہے کہ اِن جملوں کا یہ مفہوم کوئی زبان آشنا شخص کسی طرح قبول کرنے کے لیے تیار نہ ہو گا۔ وہ یقیناً یہی کہے گا کہ کسی خاص محل کی بنا پر لفظ کے معنی کی تخصیص ہمیشہ اُس محل تک محدود رہتی ہے۔ وہی لفظ اگر اُس کے متصل بعد کے جملے میں استعمال کیا جائے تو وہ اپنے مفہوم میں تخصیص کے لیے کسی نئے قرینے کا محتاج ہوتا ہے اور چونکہ ایسا کوئی قرینہ دوسرے جملے میں موجود نہیں ہے، اِس لیے لفظ 'عورتوں' شادی شدہ اور غیر شادی شدہ، ہر قسم کی خواتین کے لیے عام ہی رہے گا۔ چنانچہ دیکھیے اِسی سورۂ نساء میں ہے:

وَاِنۡ خِفۡتُمۡ اَلَّا تُقۡسِطُوۡا فِی الۡیَتٰمٰی فَانۡکِحُوۡا مَا طَابَ لَکُمۡ مِّنَ النِّسَآءِ مَثۡنٰی وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ، فَاِنۡ خِفۡتُمۡ اَلَّا تَعۡدِلُوۡا فَوَاحِدَۃً اَوۡ مَا مَلَکَتۡ اَیۡمَانُکُمۡ . ذٰلِکَ اَدۡنٰۤی اَلَّا تَعُوۡلُوۡا وَاٰتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحۡلَۃً. (۴: ۳-۴)

''اور اگر تمھیں اندیشہ ہو کہ تم یتیموں کے معاملے میں انصاف نہ کر سکو گے تو جو عورتیں تمھارے لیے جائز ہیں، اُن میں سے دو دو، تین تین، چار چار سے نکاح کر لو، لیکن اگر ڈر ہو کہ اُن کے درمیان انصاف نہ کر سکو گے تو ایک ہی پر بس کرو یا کوئی لونڈی جو تمھارے قبضہ میں ہو۔ یہ طریقہ زیادہ قریب ہے کہ تم بے انصافی سے بچو اور اِن عورتوں کو اِن کے مہر دو، مہر کی حیثیت سے۔''

یہاں ایک ہی سلسلۂ بیان میں دو جگہ 'نساء' کا لفظ استعمال ہوا ہے اور دیکھ لیجیے کہ دونوں جگہ یہ

اگرچہ یتیموں کی ماؤں کے لیے آیا ہے، لیکن شادی شدہ اور غیر شادی شدہ ہونے کے لحاظ سے اِسے ایک معنی میں نہیں لیا جا سکتا۔ پہلی آیت میں یہ چونکہ 'محصنات' کی طرح فعل 'انکحوا' کے مفعول کے طور پر آیا ہے، اِس وجہ سے وہاں غیر شادی شدہ عورتوں کے لیے خاص ہے اور دوسری آیت کی ابتدا میں اِس کا ذکر چونکہ مہر ادا کرنے کی ہدایت کے ساتھ ہوا ہے، اِس لیے وہاں ناگزیر ہے کہ اِسے شادی شدہ عورتوں کے لیے خاص قرار دیا جائے۔

اِس سے واضح ہے کہ 'وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ' سے 'نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنٰتِ' میں لفظ 'محصنٰت' کی تخصیص ایک بے معنی بات ہے جسے زبان کا ذوق، لغت کا فہم، عربیت اور عربیت ہی نہیں، ہماری اپنی زبان کے قواعد بھی قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں۔

اب دوسری دلیل کو دیکھیے:

تعریف عہد کی ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ جس لفظ پر لام تعریف آتا ہے، وہ ایک اسم نکرہ کی صورت میں پہلے سے کلام میں مذکور ہوتا ہے، مثلاً: 'فِيْهَا مِصْبَاحٌ ، اَلْمِصْبَاحُ فِيْ زُجَاجَةٍ، اَلزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ'۔[29] یعنی لفظ 'المصباح' پہلے نکرہ استعمال ہوا ہے، دوسری مرتبہ جب اِس کا ذکر کرنے کی ضرورت پیش آئی تو اِسے معرف باللام کر دیا، اور یہی معاملہ 'زجاجة' کے ساتھ ہوا۔

اب ظاہر ہے کہ 'المحصنٰت' 'اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ' میں بھی معرف باللام استعمال ہوا ہے اور 'نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنٰتِ' میں بھی، لہٰذا اِس صورت کا اطلاق یہاں ممکن نہیں ہے۔

دوسری صورت تعریف عہد کی یہ ہوتی ہے کہ جس لفظ پر لام آتا ہے، اُس کا مصداق متکلم اور مخاطب، دونوں کے ذہن میں پہلے سے معین ہوتا ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

---

29 النور ۲۴: ۳۵۔

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا، لَا تَرْفَعُوْٓا اَصْوَاتَکُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِیِّ.
''ایمان والو، تم اپنی آواز نبی کی آواز سے بلند نہ کرو۔''
(الحجرات ۴۹:۲)

یہاں 'النبی' سے مراد محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور مخاطب کے لیے متکلم کا یہ مدعا یقیناً معہود ذہنی ہے۔

اب دیکھیے، 'نِصْفُ مَا عَلَی الْمُحْصَنٰتِ' میں 'المحصنٰت' کا لام یہ بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ متکلم نے اگر 'المحصنٰت' سے محض کنواری محصنات مراد لی ہیں تو اُس کے اِس منشا کا وجود اُس کے ذہن ہی میں ہے، اِسے مخاطب کا معہود ذہنی کسی طرح قرار نہیں دیا جا سکتا۔ لام کی اس قسم کے لیے، جیسا کہ ہم نے عرض کیا، یہ ضروری ہے کہ جس لفظ پر اِسے داخل کیا جائے، اُس کا مصداق متکلم اور مخاطب، دونوں کے ذہن میں بہ یک وقت موجود ہو۔ زمخشری لکھتے ہیں:

او تعریف عهد کقولك: ما فعل الرجل و انفقت الدرهم، لرجل و درهم معهودين بينك و بين مخاطبك. (المفصل ۳۲۶)
''یا لام تعریف عہد کے لیے ہوتا ہے، جیسے اُس شخص اور اُس درہم کے بارے میں جس کا مصداق تمھارے اور تمھارے مخاطب کے ذہن میں پہلے سے معین ہوتا ہے، تم کہتے ہو: 'ما فعل الرجل' اُس آدمی نے نہیں کیا، اور 'انفقت الدرهم' میں نے وہ درہم خرچ کر دیا۔''

اِس میں شک نہیں کہ تعریف عہد کی اس صورت کا ایک پہلو یہ بھی ہوتا ہے کہ متکلم مخاطب کی رعایت ملحوظ رکھے بغیر محض اپنے معہود ذہنی کے اعتبار سے کسی لفظ پر لام تعریف داخل کرتا ہے، لیکن عربی زبان سے واقف ہر شخص جانتا ہے کہ یہ اُنھی مواقع پر جائز ہے، جب اُس معہود ذہنی کا ابلاغ متکلم کے پیش نظر ہی نہ ہو۔ مثلاً لبید بن ربیعہ کے معلقہ میں لفظ 'الحی':

شاقتك ظعن الحی حين تحملوا فتكنسوا قطنا تصرخيامها

''تیری آتش شوق قبیلہ کی ہودہ نشینوں نے بھڑکائی ہے، جب وہ رختِ سفر باندھ کر روانہ ہوئیں اور اپنے اُن ہودوں میں سوار ہوگئیں جن کی لکڑیاں اُن کے بوجھ سے چرچراتی ہیں۔''

یا جیسے امرؤالقیس کے شعر میں 'الکثیب':

ویوماً علی ظهر الکثیب تعذرت   علی، وآلت حلفة لم تحلل

''اور ایک دن ریت کے ٹیلے پر اُسے رام کرنا میرے لیے مشکل ہو گیا اور اُس نے ایسی قسم کھا لی جس میں کسی استثنا کی گنجایش نہ تھی۔''

اِن شعروں میں لبید اور امرؤالقیس نے ذہن میں پہلے سے موجود ایک خاص قبیلے اور ایک خاص ٹیلے کا ذکر کرنے کے لیے لفظ 'حی' اور لفظ 'کثیب' کو معرف باللام کر دیا ہے، لیکن دیکھ لیجیے، اِس 'حی' اور اِس 'کثیب' کا تعارف دونوں کے پیشِ نظر ہی نہیں ہے۔

'المحصنات' کے لام کے بارے میں ہم یہ بات بھی نہیں کہہ سکتے، کیونکہ یہ بالکل قطعی ہے کہ آیۂ زیرِ بحث میں اِس لفظ کے مفہوم کا ابلاغ متکلم کے پیشِ نظر بھی ہے اور مخاطب کی ضرورت بھی۔ وہ بتانا چاہتا ہے کہ جرم زنا میں لونڈیوں کی سزا کیا ہے اور مخاطب کے لیے ضروری ہے کہ وہ یہ جانے کہ محصنات کون ہیں؟ اُن کی سزا کیا ہے؟ اور اِس سزا کی نصف سزا جو لونڈیوں کو دینی ہے، وہ کیا ہو گی؟

تعریف عہد کی اِن دو صورتوں کے علاوہ کوئی تیسری صورت اِس معنی پر دلالت کے لیے جس کا اثبات اِن حضرات کے پیشِ نظر ہے، عربی زبان میں ابھی تک دریافت نہیں ہو سکی۔ اِس وجہ سے اِن کی یہ رائے کہ 'المحصنات' میں الف لام تعریف عہد کے لیے ہے، بالکل بے بنیاد ہے۔

یہاں اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ پھر یہ کس نوعیت کا الف لام ہے تو ہم عرض کریں گے کہ یہ الف لام جنسیہ کی وہی قسم ہے جسے صاحب ''مغنی اللبیب'' نے اِن الفاظ میں بیان کیا ہے:

او لتعریف الماهیة ، وهی التی لا تخلفها "کل" لاحقیقة ولا مجازًا. (مغنی اللبیب، ابن ہشام ۱/۵۱)	''یا پھر الف لام جنسیہ تعریف ماہیت کے لیے آتا ہے اور اُس کی پہچان یہ ہے کہ لفظ 'کل' حقیقت کے اعتبار سے اُس کا قائم مقام

ہوسکتا ہے نہ باعتبار مجاز۔"

اِس کی مثال میں انھوں نے قرآن مجید کی یہ آیت پیش کی ہے:

وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ. "اور ہم نے ہر زندہ چیز پانی سے بنائی۔"

(الانبیاء۲۱:۳۰)

رضی استرابادی اپنی مشہور "شرح کافیہ" میں اِس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

والثانی ماهية الجنس من غير دلالة اللفظ على القلة والكثرة، بل ذاك احتمال عقلی كما فی قوله تعالىٰ: لئن اكله الذئب ولم يكن هناك ذئب معهود ولم يرد استغراق الجنس ايضاً، و مثله قولك: ادخل السوق، واشتر اللحم، و كل الخبز. (۴/۱)

"اور الف لام کی دوسری قسم ماہیت جنس ہے۔ اِس میں قلت و کثرت پر لفظ کی دلالت کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ اِس کی نوعیت ایک طرح کے احتمال عقلی کی ہوتی ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: 'لئن اکلہ الذئب'۔ یہاں 'الذئب' کے الف لام سے مقصود نہ کسی ذئب مخصوص کا ذکر ہے جو متکلم اور مخاطب کے ذہن میں پہلے سے متعین ہو، نہ جنس ذئب کے تمام افراد کا احاطہ۔ 'ادخل السوق'، 'اشتر اللحم' اور 'کل الخبز' کی طرح کے جملوں میں 'السوق'، 'اللحم' اور 'الخبز' اِسی کی مثالیں ہیں۔"

الف لام کی اِس قسم کی بہت سی مثالیں کلام عرب سے بھی پیش کی جاسکتی ہیں، لیکن اندیشۂ طوالت کے پیش نظر ہم معلقۂ امرؤالقیس کے اِس شعر پر اکتفا کرتے ہیں:

مسح اذا ما السابحات على الونى اثرن الغبار بالكديد المركل

"اور میں اُس گھوڑے پر سیر کے لیے نکلتا ہوں جو پیہم چلتا ہے، جب صبار فتار گھوڑے ضعف و

ناتوانی کے باوجود پامال زمین پر غبار اڑاتے ہوئے بھاگتے ہیں۔''

امرؤالقیس کے اِس شعر میں 'السابحات'، 'الونی'، 'الغبار'، 'الکدید'، اِن سب کا الف لام ماہیت جنس ہی کے لیے ہے۔

تدبر کی نگاہ سے دیکھیے، 'اَنْ یَّنْکِحَ الْمُحْصَنٰتِ' اور 'نِصْفُ مَا عَلَی الْمُحْصَنٰتِ' میں لفظ 'المحصنات' کا الف لام بھی اِس کے سوا کوئی اور نہیں ہو سکتا۔ ہم پوری قطعیت کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ زبان و بیان کے قواعد میں کسی دوسری رائے کے لیے کوئی گنجایش نہیں ہے۔ چنانچہ 'نِصْفُ مَا عَلَی الْمُحْصَنٰتِ' میں 'المحصنات' کے بارے میں اِن حضرات کا یہ ارشاد کہ اِس میں الف لام تعریف عہد کے لیے ہے اور اِس کا معہود وہ بن بیاہی آزاد عورتیں ہیں جن کا ذکر اِس آیت کی ابتدا میں ہوا ہے، ایک بے معنی بات ہے جس کی توقع کسی صاحب علم سے نہیں کی جا سکتی۔

اِس کے بعد اب تیسری دلیل کا جائزہ لیجیے:

'محصنات' اور اِس کے الف لام پر مبنی جو استدلال اِن حضرات نے پیش کیا ہے، اُس کی تردید کے بعد یہ دلیل اگرچہ آپ سے آپ ختم ہو جاتی ہے، اِس لیے کہ جب یہ ثابت ہے کہ عربیت کی رو سے آیت 'نِصْفُ مَا عَلَی الْمُحْصَنٰتِ' میں 'المحصنات' کا لفظ لازماً شادی شدہ اور غیر شادی شدہ، دونوں قسم کی حرائر کو شامل ہے تو اِس کے مقابلے میں آدھے اور پورے اور دگنے احصان کی یہ منطق خود قرآن کی نص صریح پر اعتراض کے مترادف قرار پائے گی، تاہم تھوڑی دیر کے لیے اِس سے قطع نظر کر لیجیے اور اِس منطق کو دیکھیے، اِس کی پوری عمارت جس مبنیٰ پر اٹھائی گئی ہے، وہ یہ ہے کہ 'فَاِذَآ اُحْصِنَّ' کے الفاظ آیۂ زیر بحث میں، 'جب وہ نکاح میں آ جائیں' کے معنی میں استعمال ہوئے ہیں۔ اِس کے بعد یہ جو فرمایا گیا ہے کہ لونڈی صرف نکاح سے 'محصنہ' ہوتی ہے اور نکاح سے بھی جو 'احصان' اُسے حاصل ہوتا ہے، وہ چونکہ اُس 'احصان' کی نسبت سے آدھا ہے جو آزاد عورت کو شادی کے بغیر ہی حاصل ہوتا ہے، اِس لیے شادی شدہ

عورت کا 'احصان' لازماً بن بیاہی عورت کے احصان سے دوگنا ہونا چاہیے، یہ سب اِسی مبنیٰ پر قائم ہے۔

لیکن یہ مبنیٰ کیا ثابت بھی ہے؟ ہم پورے اطمینان کے ساتھ کہتے ہیں کہ ہرگز نہیں، اِس لیے کہ عربیت کی رو سے 'فاذا احصن' کے وہ معنی جو بالعموم لوگوں نے سمجھے ہیں، نساء کی اس آیت میں کسی طرح مراد نہیں لیے جا سکتے۔ ہمارے نزدیک، یہ الفاظ یہاں 'جب وہ قید نکاح میں آ جائیں' کے معنی میں نہیں، بلکہ 'جب وہ پاک دامن رکھی جائیں' کے معنی میں استعمال ہوئے ہیں، اور اپنا یہ موقف ہم زبان و بیان کے دلائل سے ثابت کر سکتے ہیں۔

یہ دلائل ہم یہاں پیش کیے دیتے ہیں۔

آیۂ زیر بحث کے جس حصے میں 'فاذا احصن' کے یہ الفاظ مذکور ہیں، وہ یہ ہے:

فَانْكِحُوْهُنَّ بِاِذْنِ اَهْلِهِنَّ وَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ مُحْصَنٰتٍ غَيْرَ مُسٰفِحٰتٍ وَّلَا مُتَّخِذٰتِ اَخْدَانٍ. فَاِذَآ اُحْصِنَّ فَاِنْ اَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ. (النساء ۴: ۲۵)

''سو ان لونڈیوں سے نکاح کر لو، اِن کے مالکوں کی اجازت سے اور دستور کے مطابق اِن کے مہر ادا کرو، اِس حال میں کہ وہ پاک دامن رکھی گئی ہوں، نہ علانیہ بدکاری کرنے والیاں اور نہ چوری چھپے آشنائی کرنے والیاں۔ پھر جب وہ پاک دامن رکھی جائیں اور اِس کے بعد اگر بدچلنی کی مرتکب ہوں تو آزاد عورتوں کی جو سزا ہے، اُس کی نصف سزا اُن پر ہے۔''

اِس آیت میں دیکھیے، 'فاذا احصن' میں 'اذا' پر جو حرف 'ف' داخل ہے، اُس کا تقاضا ہے کہ فعل 'احصن' سے یہاں وہی مفہوم مراد لیا جائے، جو 'مُحْصَنٰتٍ غَيْرَ مُسٰفِحٰتٍ' میں لفظ 'محصنات' کا ہے۔ عربی میں مثال کے طور پر اگر کہیں: 'اذهب اليه راكبًا فاذا ركبت' تو اِس میں 'راكبًا' اور 'ركبت' کو دو مختلف معنوں میں کسی طرح نہیں لیا جا سکتا۔ اِس جملے میں جو معنی

'راکبًا' سے سمجھے جائیں گے، لازم ہوگا کہ وہی معنی 'رکبت' کے بھی سمجھے جائیں۔ لہٰذا 'فَاِذَآ اُحْصِنَّ' میں فعل 'احصن' کے معنی کا انحصار درحقیقت 'مُحْصَنٰتٍ غَیْرَ مُسٰفِحٰتٍ' میں لفظ 'محصنات' کے مفہوم کے تعین پر ہے۔

اب لفظ 'محصنات' پر اُس کے موقع و محل کے لحاظ سے غور کیجیے تو دو باتیں واضح طور پر سامنے آتی ہیں:

ایک یہ کہ 'فَانْکِحُوْھُنَّ'، 'اٰتُوْھُنَّ' میں ضمیر منصوب سے حال واقع ہوا ہے اور اِس کا عامل فعل جس طرح 'اتوا' ہے، اِسی طرح 'فانکحوا' بھی ہے۔

دوسری یہ کہ یہاں یہ تنہا نہیں، بلکہ 'مسافحات' کے مقابل لفظ کی حیثیت سے آیا ہے۔

پہلی بات، یعنی حال اور اُس کے عامل کا لحاظ کیجیے تو اِس کے بارے میں ہر صاحب علم جانتا ہے کہ حال کا عامل اگر فعل امر ہو تو اِس طرح کے سیاق میں یہ شرط کے مفہوم میں ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر ہم کہیں: 'اضربہ مشدودًا بالشجرۃ' (اُسے مارو اِس حال میں کہ وہ درخت سے بندھا ہوا ہو) تو اِس میں 'بندھا ہوا' مارنے کے لیے بمنزلۂ شرط ہوگا۔ اب دیکھیے، شرط کے بارے میں یہ بات معلوم ہے کہ وہ جس فعل سے متعلق ہوتی ہے، اُس کے فاعل یا مفعول میں اُس کا وجود پہلے سے متحقق ہوتا ہے۔ گویا 'اضربہ مشدودًا' کی مثال میں مارنے کے حکم کا تقاضا اُسی صورت میں پورا ہوگا جب شخص مذکور کو اِس حالت میں مارا جائے کہ وہ پہلے سے کسی درخت کے ساتھ بندھا ہوا ہو یا مارتے وقت اُسے کسی درخت کے ساتھ باندھ دیا جائے۔ چنانچہ یہ اِسی اصول کا اقتضا ہے کہ حال اِس طرح کے جملوں میں لازماً اپنے عامل فعل کے معنی سے مغایر مفہوم میں آتا ہے۔

اب اِس اصول کی روشنی میں آیۂ زیر بحث پر غور فرمائیے۔ اِس میں 'محصنات' کا عامل فعل چونکہ 'فانکحوا' بھی ہے، اس لیے اِسے اگر 'بیاہی ہوئی عورتوں' کے معنی میں لیا جائے گا تو آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ 'اُن سے بیاہ کرو بشرطیکہ وہ بیاہی ہوئی ہوں'۔ ظاہر ہے کہ یہ بالکل بے معنی بات ہے۔ اِس وجہ سے ضروری ہے کہ اِسے یہاں اِس کے عامل فعل کے معنی سے مغایر مفہوم، یعنی 'اِس

حال میں کہ وہ پاک دامن رکھی گئی ہوں'[30] کے معنی میں لیا جائے۔ ابو بکر ابن العربی ''احکام القرآن'' میں لکھتے ہیں:

وقالت طائفة: معنى قوله: محصنات، اى بنكاح لا بزنى، وهذا ضعيف جدًا لان الله تعالىٰ قد قال قبل هذا: فَانْكِحُوهُنَّ بِاِذْنِ اَهْلِهِنَّ، فكيف يقول بعد ذلك منكوحات، فيكون تكرارًا فى الكلام قبيحاً فى النظام. (۴۰۱/۱)

''اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ یہاں 'محصنات' کے معنی ہیں: نکاح کے ذریعے سے نہ کہ زنا کے طریقے پر۔ ہمارے نزدیک یہ رائے بے حد کمزور ہے، اِس لیے کہ اِس سے پہلے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: اِن سے نکاح کرو اِن کے مالکوں کی اجازت سے۔ اِس کے بعد ظاہر ہے کہ یہ کہنے کا کوئی موقع نہیں ہے کہ اِس حال میں کہ وہ منکوحہ ہوں۔ اِس سے تو جملوں کی تالیف میں صریح بگاڑ پیدا ہو جائے گا اور کلام میں تکرار محض کے سوا کچھ باقی نہ رہے گا۔''

دوسری بات یعنی تقابل کا اصول ملحوظ رکھیے تو یہ چونکہ 'مسافحات' کے ساتھ بالکل اُسی طرح آیا ہے، جس طرح ہم بولتے ہیں: 'هو عالم ليس بجاهل' (وہ عالم ہے، جاہل نہیں ہے)، اِس لیے زبان کے اِس مسلمہ قاعدے کی رو سے مشترک معنی کے حامل الفاظ جب اپنے ضد کے ساتھ استعمال ہوں تو اُن کا مفہوم اُن کے اِس ضد کی رعایت سے متعین ہو جاتا ہے، پھر وہ مشترک نہیں رہتے، لفظ 'محصنات' یہاں 'اِس حال میں کہ وہ پاک دامن رکھی گئی ہوں' ہی کے معنی میں ہو سکتا ہے، اِس سے کوئی دوسرے معنی مراد نہیں لیے جا سکتے۔ عربی زبان میں، مثال کے طور پر 'جهل' ایک مشترک لفظ ہے جو 'نہ جاننے' کے معنی میں بھی آتا ہے اور 'جوش میں آنے'، 'جذبات

---

[30] اِس لفظ پر فعل 'احصن' کی تعقیب کا تقاضا ہے کہ اِس کا ترجمہ یہاں محض 'پاک دامن' نہیں، بلکہ 'پاک دامن رکھی گئی' کیا جائے۔

سے مغلوب ہو جانے' کے مفہوم میں بھی مستعمل ہے۔ عام حالات میں اِس کے معنی کا تعین سیاق و سباق کے قرائن سے ہوتا ہے، لیکن ہر شخص مانے گا کہ یہ اگر اپنے ضد 'حلم' کے ساتھ استعمال ہو تو یہ 'نہ جاننے' کے مفہوم میں نہیں ہوگا۔ حماسی شاعر عمرو بن احمر الباہلی کا شعر ہے:

و دھم تصادیھا الولائد جلۃ اذا جھلت اجوافھا لم تحلم

''اور ہمارے پاس بہت سی بڑی بڑی دیگیں ہیں جنھیں لونڈیاں چولھوں پر چڑھاتی اتارتی ہیں۔ جب اُن کے پیٹ 'جہالت' کرتے ہیں تو 'بردبار' نہیں ہوتے' (یعنی جب اُن میں جوش آتا ہے تو جلدی ٹھنڈی نہیں ہوتیں)۔''

اب دیکھیے 'حلم' کے مقابل میں استعمال ہونے کی وجہ سے یہ بات بالکل متعین ہوگئی کہ 'جھل' یہاں 'جوش میں آنے' کے معنی میں استعمال ہوا ہے، 'نہ جاننے' کے معنی میں نہیں آیا۔ غور کیجیے تو یہی صورت 'محصنات' کی ہے۔ 'مسافحات' کے مقابل میں آنے کی وجہ سے اِس میں بھی 'اِس حال میں کہ وہ پاک دامن رکھی گئی ہوں' کے سوا اب کسی اور معنی کا احتمال باقی نہیں رہا۔

لفظ 'محصنات' کے متعلق اِس وضاحت کے بعد، بغیر کسی تردد کے کہا جا سکتا ہے کہ آیۂ زیر بحث میں 'فاذا احصن' اپنے صیغۂ مجہول کے ساتھ 'پھر جب وہ پاک دامن رکھی جائیں' کے مفہوم میں آیا ہے۔ ہم نے ابتدا میں بیان کیا ہے کہ جملے کی تالیف، 'محصنات' اور 'احصن' کا لفظی اشتراک اور اس پر حرف 'ف'، اِن سب سے یہ بات لازم آتی ہے کہ 'احصن' کو یہاں 'محصنات' کے معنی میں لیا جائے۔ چنانچہ 'محصنات' کے معنی اگر یہاں 'اِس حال میں کہ وہ پاک دامن رکھی گئی ہوں' کے سوا کوئی اور نہیں ہو سکتے تو عربیت کی رو سے 'فاذا احصن' بھی اِسی مفہوم میں ہوگا، اِسے پھر 'قید نکاح میں لے آنے' کے معنی میں لینا کسی طرح ممکن نہیں ہے۔

اِس بحث کی روشنی میں آیت کا مدعا یہ ہے کہ خاندان کی حفاظت سے محرومی اور اپنی ناقص تربیت کی وجہ سے لونڈیاں زنا کی اُس سزا سے مستثنیٰ ہیں جو سورۂ نور میں اِس جرم کے لیے مقرر کی گئی ہے، لیکن اُن میں سے جنھیں پہلے اُن کے مالکوں اور اِس کے بعد شوہروں نے پاک دامن

رکھنے کا اہتمام کیا ہے، وہ اگر بدچلنی کی مرتکب ہوں تو اِس سزا کی نصف سزا اُنھیں بھی دی جائے گی۔

اِس سے واضح ہے کہ سزا کی بنیاد اُن کی شادی نہیں، بلکہ اُنھیں پاک دامن رکھنے کا اہتمام ہے۔ جو اگر کیا گیا ہے تو یہ سزا اُن پر نافذ ہو جائے گی اور نہیں کیا گیا تو قرآن مجید کی رو سے یہ نصف سزا بھی اُنھیں نہیں دی جا سکتی۔ اِس صورت میں عدالت البتہ، اگر چاہے تو تعزیر کے طور پر اِس سے کم کوئی سزا اُنھیں دے سکتی ہے۔

اِن دلائل سے یہ حقیقت بالکل مبرہن ہو جاتی ہے کہ زیر بحث دلیل کی عمارت جس مبنیٰ پر قائم کی گئی ہے، اُس کا وجود ہی ثابت نہیں ہے۔

٤

[ذیل میں اُن اعتراضات کے جوابات درج ہیں جو مولانا احمد سعید صاحب کاظمی اور مولانا ابوشعیب صفدر علی نے اِن مباحث میں ہماری بعض آرا پر کیے ہیں۔ اِس سلسلہ میں مولانا ابوشعیب صفدر علی کے مضامین رسالہ ''الاعلام'' شمارہ ۴۔۸ اور مولانا احمد سعید کاظمی کے رشحات قلم رسالہ ''رضوان'' شمارہ ستمبر۔اکتوبر ۱۹۸۲ میں شائع ہوئے ہیں۔]

مولانا احمد سعید صاحب کاظمی کے اعتراضات

مولانا کا پہلا اعتراض یہ ہے:

''آیت نساء: 'وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ' کا الف لام ماہیت جنس کے لیے نہیں ہے۔ یہ عہد ذہنی کا الف لام ہے۔ یہاں اگر الف لام کو جنس کے لیے مانا جائے تو محصنات سے وہ سب عورتیں مراد ہوں گی جو ماہیت احصان سے متصف ہیں۔

چنانچہ مومنات، حرائر، عفائف، منکوحات سب اِس کے دائرۂ اطلاق میں شامل ہو جائیں گی۔ ظاہر ہے کہ یہ معنی باطل ہیں۔ لہٰذا 'المحصنات' پر الف لام کسی طرح ماہیت جنس کے لیے نہیں ہوسکتا۔ اِسے بہر حال عہد ذہنی ہی کا الف لام قرار دیا جائے گا۔''

یہ اعتراض صرف اِس وجہ سے پیدا ہوا ہے کہ مولانا غالباً ائمۂ نحو کے اُن اختلافات سے واقف نہیں ہیں جو ماہیت جنس اور عہد ذہنی کی اِن اصطلاحات کے بارے میں اُن کے مابین ہوئے ہیں۔ اِس فن کی امہات کتب کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا کے تمام فنون کی طرح اِس فن میں بھی بعض مفاہیم کے لیے ایک سے زیادہ اصطلاحات مستعمل ہیں۔ پھر بعض اصطلاحات کو اہل فن کا ایک گروہ ایک معنی میں لیتا ہے اور دوسرے گروہ کے ہاں وہ اِس سے بالکل مختلف معنی میں استعمال ہوتی ہیں۔ ہر وہ شخص جس نے زندگی کا کچھ حصہ اِن کتابوں کے پڑھنے اور اِن کے مباحث کو سمجھنے میں بسر کیا ہے، اِن اختلافات کی مثالیں بادنیٰ تامل پیش کرسکتا ہے۔

عربی زبان کے اِس حرف الف لام کا معاملہ بھی کچھ اِسی نوعیت کا ہے۔ قدما عام طور پر اپنی کتابوں میں اِس کی دو بڑی اصناف ـــــ تعریف عہد اور تعریف جنس ـــــ کا ذکر کرتے ہیں۔ عہد اور جنس کی مختلف صورتوں کا بیان بالعموم اُن کے ہاں نہیں ملتا۔ نحو کی شہرۂ آفاق کتاب ''المفصل'' زمخشری نے ۵۱۴ ہجری میں مکمل کی ہے۔ وہ اُس میں لکھتے ہیں:

فاما لام التعريف فهى اللام الساكنة التى تدخل على الاسم المنكور فتعرفه تعريف جنس كقولك: اهلك الناس الدينار والدرهم، والرجل خيرمن المرأة اى هذان الحجران المعروفان من بين سائر الاحجار، وهذا الجنس من الحيوان من بين سائر اجناسه،	''جہاں تک لام تعریف کا تعلق ہے تو یہ وہ ساکن لام ہے جو اسم نکرہ پر داخل ہوتا ہے اور اُسے معرفہ بنا دیتا ہے، تعریف جنس کے طریقے پر، جیسے: 'اهلك الناس الدينار والدرهم' اور 'الرجل خير من المرأة'، یعنی تمام دھاتوں میں سے یہ دو مشہور دھاتیں اور حیوانات کی تمام اجناس میں سے یہ ایک جنس۔ یا تعریف عہد کے طور پر، جیسے

او تعریف عهد كقولك: ما فعل الرجل، و انفقت الدرهم، لرجل و درهم معهودين بينك و بين مخاطبك. (۳۲۶)

تم اُس شخص اور اُس درہم کے بارے میں جس کا مصداق تمھارے اور تمھارے مخاطب کے ذہن میں پہلے سے معین ہوتا ہے، کہتے ہو: 'ما فعل الرجل' آدمی نے نہیں کیا اور 'انفقت الدرهم' میں نے درہم خرچ کر دیا۔"

"مغنی اللبیب" اِس فن کے جلیل القدر امام ابن ہشام نے اِس کے دو صدی بعد تصنیف کی ہے۔ لام تعریف کی بحث کا آغاز اِس کتاب میں بھی اُس کی ان دو بڑی اصناف ہی کے ذکر سے ہوا ہے، لیکن ابن ہشام نے چونکہ حروف کے مباحث میں بسط و تفصیل کا طریقہ اختیار کیا ہے، اِس وجہ سے وہ صرف اِن دو اصناف کے ذکر پر اکتفا نہیں کرتے، اِن اصناف کی مختلف اقسام بھی دلائل و امثلہ کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ تعریف عہد کا الف لام اُن کے نزدیک حسب ذیل تین صورتوں میں آتا ہے:

ایک یہ کہ کسی اسم نکرہ کا بعینہٖ اعادہ مقصود ہو، جیسے: 'كما ارسلنا الىٰ فرعون رسولاً فعصىٰ فرعون الرسول'[31]۔

دوسری یہ کہ اُس کے اسم کا مصداق متکلم کے سامنے موجود ہو، مثال کے طور پر: 'جاء نی هذا الرجل'۔

تیسری یہ کہ یہ مصداق متکلم یا متکلم اور مخاطب، دونوں کا معہود ذہنی ہو، مثلاً 'اذ هما فی الغار'[32]۔

الف لام کی یہی تینوں اقسام ہیں جن کے لیے بعض دوسرے اہل نحو کے ہاں عہد خارجی کی اصطلاح مستعمل ہے۔ شارح "کافیہ" جامی، سید شریف جرجانی، عصام اسفرائینی، یہ سب اِن اقسام کو عہد خارجی سے تعبیر کرتے ہیں۔ 'الف لام' جس لفظ پر آتا ہے، اُس کے افراد متکلم کے کلام

۳۱؎ المزمل ۷۳: ۱۵۔۱۶۔

۳۲؎ التوبہ ۹: ۴۰۔

میں اُس کے سامنے یا اُس کے ذہن میں اگر خارج میں متعین ہوں تو اُسے اِن حضرات کی اصطلاح میں عہد خارجی کا الف لام قرار دیا جائے گا۔ چنانچہ عصام اسفرائینی لکھتے ہیں:

واما ان يشاربها الىٰ قسم من مفهوم اللفظ معهود بينك وبين مخاطبك يسبق فهمه اليه عند سماع اللفظ فهى لام العهد الخارجى.

(حاشیہ شرح جامی ۳۵)

''الف لام' کے ذریعے سے اگر لفظ کے مفہوم میں سے اُس قسم کی طرف اشارہ کیا جائے جو تمھارے اور تمھارے مخاطب کے ذہن میں پہلے سے اِس طرح معین ہو کہ اُس کا ذہن اُسے سنتے ہی اُس کے مفہوم کی طرف منتقل ہو جائے تو اہل نحو کی اصطلاح میں یہ عہد خارجی کا 'الف لام' ہے۔''

''مغنی اللبیب'' کے مصنف نے تعریف عہد کی طرح تعریف جنس کے الف لام کی بھی تین ہی قسمیں بیان کی ہیں۔ پہلی دو قسموں کے لیے اُنھوں نے 'لا ستغراق الافراد' اور 'لا ستغراق خصائص الافراد' کی تعبیر اختیار کی ہے۔ تیسری قسم کے بارے میں وہ فرماتے ہیں:

او لتعريف الماهية، وهى التى لا تخلفها ''كل'' لا حقيقة ولا مجازاً، نحو: وجعلنا من الماء كل شىءٍ حىّ، وقولك: والله لا اتزوج النساء او لا البس الثياب.

(۵۱/۱)

''یا پھر 'الف لام جنسیہ' تعریف ماہیت کے لیے آتا ہے اور اُس کی پہچان یہ ہے کہ 'کل' حقیقت کے اعتبار سے اُس کا قائم مقام ہو سکتا ہے نہ باعتبار مجاز۔ قرآن مجید کی آیت: 'وجعلنا من الماء كل شیءٍ حی' میں لفظ 'الماء' اور 'والله لا اتزوج النساء' اور 'لا البس الثياب' کے جملوں میں 'النساء' اور 'الثياب' اِسی کی مثالیں ہیں۔''

رضی استرابادی لکھتے ہیں:

والثانی ماهیة الجنس من غیر دلالة اللفظ علی القلة والکثرة، بل ذاك احتمال عقلی کما فی قوله تعالیٰ: لئن اکله الذئب، ولم یکن هناك ذئب معهود ولم یرد استغراق الجنس ایضاً و مثله قولك: ادخل السوق، واشتر اللحم، وکل الخبز.
(شرح الرضی علی الکافیہ ۱/۱۴)

”اور اِس کی دوسری قسم ماہیت جنس ہے۔ اِس میں قلت و کثرت پر لفظ کی دلالت کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ اِس کی نوعیت ایک طرح کے احتمال عقلی کی ہوتی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: 'لئن اکله الذئب'۔ یہاں 'الذئب' کے 'الف لام' سے مقصود نہ کسی 'ذئب مخصوص' کا ذکر ہے جو متکلم یا مخاطب کے ذہن میں پہلے سے معین ہو نہ جنس 'ذئب' کے تمام افراد کا احاطہ۔ 'ادخل السوق'، 'اشتر اللحم' اور 'کل الخبز' کی طرح کے جملوں میں 'السوق'، 'اللحم' اور 'الخبز' اِسی کی مثالیں ہیں۔“

اب دیکھیے، 'الف لام' کی یہی قسم جس کے لیے ابن ہشام اور رضی استرابا ذی نے 'ماہیت جنس' کی اصطلاح اختیار کی ہے، اہل نحو کے ایک دوسرے گروہ کے ہاں 'عہد ذہنی' کے نام سے پہچانی جاتی ہے۔ عصام اسفرائینی نے لکھا ہے:

واما ان یقصد الیه (ای الجنس) باعتبار فرد ما فهی لام العهد الذهنی کما فی: ادخل السوق.
(حاشیہ شرح جامی ۳۵)

”'لام' کی دلالت اگر مفہوم جنس پر فرد غیر معین کے لحاظ سے ہو تو اہل فن کی اصطلاح میں یہ 'عہد ذہنی' کا 'الف لام' ہے، جیسے: 'ادخل السوق' میں لفظ 'السوق' کا 'الف لام'۔“

دیکھ لیجیے، 'ادخل السوق' کی مثال میں رضی استرابا ذی جسے 'ماہیت جنس' کا 'الف لام' قرار دیتے ہیں، اسفرائینی نے اُسی کے لیے 'عہد ذہنی' کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ چنانچہ 'او لتعریف الماهیة' سے 'البس الثیاب' تک ابن ہشام کی عبارت کا جو حصہ ہم نے اوپر نقل کیا ہے، اُس

کے بعد اُنھوں نے اِس دوسری رائے اور اِس کی دلیل کا ذکر بھی کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

و بعضهم يقول في هذه: انها لتعريف العهد فان الاجناس امور معهودة في الاذهان متميز بعضها عن بعض و يقسم المعهود الیٰ شخص و جنس. (مغنی اللبیب ۱/۵۱)	''اور اہل نحو میں سے بعض ماہیت جنس کے اِس 'الف لام' کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ تعریف عہد کے لیے ہے کیونکہ اجناس درحقیقت وہ امور ہیں جو ذہنوں میں معین اور ایک دوسرے سے متمیز ہیں ۔ چنانچہ یہ اہل فن معہود کو دو قسموں میں تقسیم کرتے ہیں: ایک معہود شخصی اور دوسرے معہود جنسی۔''

اِس بحث سے واضح ہے کہ آیت نساء: 'وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ'[۳۳] میں لفظ 'المحصنات' کے 'الف لام' کے بارے میں مولانا موصوف کی رائے ہماری رائے سے کسی طرح مختلف نہیں ہے۔ ایک ہی مفہوم ہے جس کے لیے ہم نے ابن ہشام اور رضی کے طریقہ پر 'ماہیت جنس' کی تعبیر اختیار کی ہے اور مولانا اسفرائینی وغیرہ کی پیروی میں 'عہد ذہنی' کی اصطلاح استعمال فرماتے ہیں ۔ اِس باب میں ہمارا اور مولانا کا معاملہ کچھ اِس طرح ہے کہ ہم جس چیز کا ذکر آسمان کے نام سے کرتے ہیں، مولانا کو اصرار ہے کہ وہ درحقیقت فلک ہے۔ اِس پر اُن کی خدمت میں ہم یہی عرض کر سکتے ہیں کہ وہ از راہ کرم لغت کی مراجعت کر لیں۔

اب رہی یہ بات کہ 'ماہیت جنس' کا 'الف لام' لفظ کے تمام مفاہیم یعنی حرائر، عفائف، مومنات اور منکوحات کے شمول پر دلالت کرے گا تو یہ محض غلط فہمی ہے۔ اِس میں شبہ نہیں کہ 'المحصنات' کا لفظ اگر کسی جگہ تنہا لکھا ہوگا تو اُس کی ماہیت لامحالہ اُس کی جنس کے تمام انواع کو شامل ہوگی۔ اِس صورت میں بے شک، اُس کے مفاہیم میں سے کوئی ایک مفہوم بھی اُس کے دائرۂ اطلاق سے خارج نہ ہوگا، لیکن زبان کے قطعی قواعد کے مطابق یہ لفظ جب کسی کلام کا جزو بن کر آئے گا اور محل استعمال

۳۳۔ ۴:۲۵۔

کی دلالت اُسے کسی ایک معنی کے ساتھ خاص کر دے گی تو اُس کی وضع لغوی کا اعتبار ختم ہو جائے گا۔ جملوں کی بندش اور سیاق وسباق کی رعایت سے جو معنی بھی متعین ہو جائیں گے، جنس اُس کلام میں صرف اُس معنی کے افراد کو شامل ہوگی اور 'الف لام' اُس جنس پر اہل فن کی زبان میں 'باعتبار فرد ما' دلالت کرے گا۔ ابن ہشام اور دوسرے ائمۂ نحو چونکہ فن کی اِن نزاکتوں سے واقف ہیں، اِس وجہ سے اُنھوں نے 'الف لام' کی اِس قسم کے لیے 'عہد ذہنی' کے بجائے 'ماہیت جنس' کی اصطلاح اختیار کی ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے:

''نِصۡفُ مَا عَلَی الۡمُحۡصَنٰتِ' کا الف لام عہد خارجی کے لیے ہے اور اِس کا معہود وہی محصنات ہیں جن کا ذکر آیت کی ابتدا میں 'اَنۡ یَّنۡکِحَ الۡمُحۡصَنٰتِ' کے الفاظ میں ہوا ہے۔ یہاں یہ بات واضح رہے کہ معرف بلام العہد کے معہود خارجی کو اگر اُس سے پہلے لام عہد کے ساتھ ذکر کیا جائے تو یہ جائز ہے۔ علامہ سید محمود آلوسی بغدادی نے (فَاِنَّ مَعَ الۡعُسۡرِ یُسۡرًا) کے تحت 'عسر' کے معنی فقر وفاقہ اور تنگ دستی بیان کرتے ہوئے فرمایا: 'وھو ظاھر فی ان ال فی العسر للعھد واما التنوین فی یسرا فللتفخیم' یعنی کلام سابق اِس بات میں ظاہر ہے کہ 'العسر' میں الف لام عہد کے لیے ہے۔ اِس کے بعد 'اِنَّ مَعَ الۡعُسۡرِ یُسۡرًا' کے تحت فرمایا: 'یحتمل ان یکون تکریرًا للجملة السابقة ... و یحتمل ان یکون وعدا مستانفا، و ال والتنوین علی ماسبق'، یعنی احتمال ہے کہ یہ جملہ جملۂ سابقہ کے لیے (بطور تاکید) تکرار ہوا ہے اور احتمال ہے کہ جملۂ مستانفہ ہو، یعنی تاکید کی بجائے علیحدہ کلام ہو اور حسب سابق 'العسر' کا الف لام عہد کے لیے اور 'یسرًا' کی تنوین تفخیم کے لیے ہو۔ اِس کے بعد فرمایا: 'احتمال الاستیناف، ھو الراجح لما علم من فضل التأسیس علی التاکید' الخ، یعنی استیناف کا احتمال ہی راجح ہے کیونکہ تاکید پر تاسیس کی فضیلت معلوم ہو چکی ہے۔[۳۴]''

۳۴؎ روح المعانی، آلوسی ۳۰/۱۷۰۔

مولانا کا یہ اعتراض بھی، افسوس ہے کہ بالکل بے بنیاد ہے۔ 'المحصنات' کا 'الف لام' 'نِصۡفُ مَا عَلَی الۡمُحۡصَنٰتِ مِنَ الۡعَذَابِ'[35] میں کسی طرح عہد خارجی کے لیے نہیں ہوسکتا۔ عربی زبان میں یہ اصول بالکل قطعی ہے کہ معرف باللام کا اعادہ اگر معرف باللام کی صورت میں کیا جائے تو پہلے اور دوسرے میں بغیر کسی دلالت قرینہ کے الف لام کو الگ الگ معنی میں نہیں لیا جا سکتا۔ پہلے میں اگر اُسے عہد خارجی کے لیے مانا جائے تو دوسرے میں بھی وہ لامحالہ عہد خارجی کے لیے ہوگا اور پہلے میں اگر اُسے عہد ذہنی کا 'الف لام' قرار دیا جائے گا تو دوسرے میں بھی اُسے عہد ذہنی ہی کے لیے ماننا لازم قرار پائے گا، اِلّا یہ کہ کوئی قرینہ اِس اشتراک میں مانع ہو۔ پھر اگر قرینہ مانع ہو گا تو دونوں میں مغایرت پیدا ہو جائے گی۔ اِس صورت میں، ظاہر ہے کہ عہد اور معہود کے کسی تعلق کا کوئی امکان نہ ہوگا۔ چنانچہ آیۂ زیر بحث میں 'المحصنات' کا 'الف لام' جیسا کہ ہم نے اِنھی مباحث میں اِس سے پہلے بہ دلائل واضح کیا ہے، 'اَنۡ یَّنۡکِحَ الۡمُحۡصَنٰتِ' میں بھی اور 'نِصۡفُ مَا عَلَی الۡمُحۡصَنٰتِ' میں بھی، دونوں جگہ ماہیت جنس یا اسفرائینی وغیرہ کی اصطلاح میں عہد ذہنی کے لیے ہے۔

آلوسی کی جو عبارت مولانا نے نقل فرمائی ہے، اُس میں وہ بھی یہی بات کہتے ہیں۔ سورۂ الم نشرح میں لفظ 'العسر' آیت 'فَاِنَّ مَعَ الۡعُسۡرِ یُسۡرًا'[36] اور اِس کے بعد کی آیت: 'اِنَّ مَعَ الۡعُسۡرِ یُسۡرًا'[37] میں معرف باللام اور لفظ 'یسر' دونوں جگہ نکرہ استعمال ہوا ہے۔ عربیت کی رو سے پہلی آیت: 'فَاِنَّ مَعَ الۡعُسۡرِ' میں 'عسر' کا الف لام تین معنی میں ہوسکتا ہے:

ایک عہد خارجی، اِس صورت میں اِس کا معہود وہ حالات ہوں گے جن میں مسلمان اُس وقت مبتلا تھے۔

دوسرے ماہیت جنس یا عہد ذہنی، یعنی بغیر کسی تعیین کے 'عسر'۔

35؎ النساء ۴: ۲۵۔

36؎ ۹۴: ۵۔

37؎ ۹۴: ۶۔

تیسرے استغراق، یعنی ہر تنگی۔

پہلی صورت میں آیت کا مفہوم یہ ہوگا: بے شک، وہ تنگی جس میں تم ہو، اُس کے ساتھ آسانی ہے۔

دوسری صورت میں آیت کا ترجمہ ہم اِس طرح کریں گے: بے شک، تنگی کے ساتھ آسانی ہے۔

تیسری صورت میں آیت کے معنی یہ ہوں گے: بے شک، ہر تنگی کے ساتھ ایک آسانی ہے۔

اِن تینوں صورتوں میں سے جو صورت بھی پہلی آیت: 'فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ' میں اختیار کی جائے گی، لازم ہوگا کہ بعینہٖ وہی صورت دوسری آیت میں بھی اختیار کی جائے۔ یعنی پہلی آیت میں اگر 'العسر' کا 'الف لام' عہد خارجی کے لیے مانا جائے گا تو دوسری آیت میں بھی اُسے لامحالہ اِسی معنی میں لیا جائے گا۔ پہلی آیت میں اگر یہ ماہیت جنس کے لیے ہوگا تو دوسری آیت میں بھی اِسے ماہیت جنس ہی کا 'الف لام' قرار دیا جائے گا۔ پہلی آیت میں اِسے آپ استغراق کے لیے مانیں گے تو دوسری آیت میں بھی اِسے کسی دوسرے معنی میں لینا ممکن نہ ہوگا۔ اعادۂ معرف باللام کی صورت میں زبان کا یہی قاعدہ ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ چنانچہ آلوسی پہلی آیت کے بارے میں اِس وضاحت کے بعد کہ اُس میں 'العسر' کا 'الف لام' عہد خارجی اور 'یسر' کی تنوین تفخیم کے لیے ہے، دوسری آیت میں اِسی قاعدہ کے مطابق لکھتے ہیں:

يحتمل ان يكون تكريرًا للجملة السابقة لتقرير معناها في النفوس، وتمكينها في القلوب كما هو شأن التكرير، ويحتمل ان يكون وعدًا مستأنفاً، وال والتنوين على ما سبق. (روح المعانی ۳۰/۱۷۰)

''یہ دوسری آیت بطور اعادہ بھی ہو سکتی ہے تاکہ مفہوم کو دلوں میں جمانے کا باعث بنے، جیسا کہ اعادہ میں ہوتا ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اِسے ایک نیا وعدہ قرار دیا جائے اور 'العسر' کا 'الف لام' حسب سابق عہد خارجی اور تنوین تفخیم کی غرض سے ہو۔''

عربی زبان سے واقف ہر شخص جانتا ہے کہ آلوسی کی عبارت میں 'ال والتنوين على ما

سبق ' کے معنی اِس کے سوا کوئی اور نہیں ہو سکتے۔ یہ بالکل وہی بات ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے۔ 'العسر ' کا 'الف لام' پہلی آیت میں اگر عہد خارجی کے لیے ہے تو دوسری آیت میں بھی اُسے عہد خارجی کے لیے ماناجائے گا اور اُس کا معہود پہلی آیت میں مذکور لفظ 'العسر' نہیں، بلکہ وہ چیز قرار دی جائے گی، جو وہاں 'العسر ' کے 'الف لام' کا معہود ہے۔ گویا آلوسی کی تاویل کے مطابق آیت کے معنی یہ ہوں گے:

''بے شک، وہ تنگی جس میں تم ہو، اُس کے ساتھ ایک بڑی آسانی ہے۔ بے شک، وہ تنگی جس میں تم ہو، اُس کے ساتھ ایک بڑی آسانی ہے۔''

یہی بات زمخشری نے اِس طرح بیان کی ہے:

وانما کان العسر واحدًا لانه لا یخلو اما ان یکون تعریفه للعهد وهو العسر الذی کانوا فیه فهو هو لان حکمه حکم زید فی قولك: ان مع زید مالاً، ان مع زید مالاً، و اما ان یکون للجنس الذی یعلمه کل احد فهو هو ایضاً.
(الکشاف ۷۷۶/۴)

''اور 'عسر ' ایک ہی ہوگا، اِس لیے کہ اُس کی تعریف یا دونوں جگہ عہد کے لیے ہو گی، یعنی وہ 'عسر '، جس میں وہ اُس وقت تھے تو دوسرا بعینہٖ پہلا ہوگا، جیسے تم کہتے ہو: 'ان مع زید مالاً، ان مع زید مالاً' بے شک، زید کے ساتھ مال ہے، بے شک، زید کے ساتھ مال ہے۔ اور یا پھر دونوں جگہ جنس کے لیے ہوگی، یعنی وہ 'عسر ' جسے ہر شخص جانتا ہے، تو اِس صورت میں بھی دوسرا بعینہٖ پہلا قرار پائے گا۔''

ابوالبقاء عکبری ''املاء مامن به الرحمٰن'' میں لکھتے ہیں:

'العسر' فی الموضعین واحد لان الالف واللام توجب تکریر الاول.
(۲۸۹/۲)

''عسر' دونوں آیتوں، 'فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا' اور 'اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا' میں ایک ہی ہے، کیونکہ 'الف لام' اعادۂ اول کو لازم

ٹھیراتا ہے۔''

مولانا دیکھ سکتے ہیں کہ آلوسی کی جو عبارت اُنھوں نے اپنی تائید میں نقل فرمائی تھی، وہ اُن کے موقف کی تردید اور ہماری تائید میں حجت قاطع ہے۔ عربی زبان میں یہ قاعدہ بالکل مسلمہ ہے کہ معرف باللام کا اعادہ اگر معرف باللام کی صورت میں کیا جائے تو پہلا بعینہٖ دہرایا جائے گا۔ چنانچہ مولانا اگر 'اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ'[38] میں 'المحصنات' کا 'الف لام' عہد ذہنی کے لیے مانیں گے تو 'نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنٰتِ' میں بھی اُنھیں اِسے عہد ذہنی ہی کے لیے ماننا پڑے گا۔ عربی زبان میں اِس کے سوا کسی صورت کے لیے کوئی گنجایش نہیں ہے۔

تیسرا اعتراض یہ ہے:

''لفظ 'محصنات' کو مشترک قرار دینا جہالت ہے۔ معلوم ہے کہ لفظ مشترک اوضاع متعددہ کے ساتھ معانی 'متعددہ کے لیے موضوع ہوتا ہے، جیسے لفظ 'عین' جو آنکھ، چشمہ وغیرہ معانی کے لیے اوضاع متعددہ کے ساتھ وضع کیا گیا ہے۔ بخلاف لفظ 'محصنات' کے کہ اِس کا مصدر 'الاحصان' ایک معنی 'المنع' کے لیے وضع کیا گیا ہے، جس کے اقسام چار ہیں۔''

لفظ 'مشترک' اصول فقہ کی ایک اصطلاح بھی ہے اور عربی اور اردو میں محض 'الذی تشترك فيه معان كثيرة' کے معنی میں مستعمل ایک اسم بھی۔ مولانا نے اِس کی جو تعریف نقل فرمائی ہے، اصول کی کتابوں میں بے شک، اِس کا استعمال اس تعریف ہی کے حدود میں ہوتا ہے، لیکن ہماری تحریر چونکہ زبان کے مباحث سے متعلق تھی، اِس وجہ سے اُس میں یہ لفظ اپنے عام مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ اکابر اہل علم کی تحریروں میں اِس کے اِس مفہوم میں استعمال کی نظیریں موجود ہیں۔ ابوبکر جصاص ''احکام القرآن'' میں لکھتے ہیں:

لان الاحصان اسم مشترك يتناول معانی مختلفة. (۲/۱۶۴)	''اِس لیے کہ 'احصان' ایک اسم مشترک ہے جو مختلف معانی کو شامل ہے۔''

ہمارے لیے تو خیر باعث سعادت ہے کہ مولانا نے ہمیں جاہل کے لقب سے نوازا ہے، لیکن

۳۸؎ النساء۴: ۲۵۔

ابوبکر جصاص کے بارے میں، ہمیں نہیں معلوم، اب موصوف کیا ارشاد فرمائیں گے؟

چوتھا اعتراض یہ ہے:

"یہ بات کہ 'تقتیل' کے معنی ہیں: عبرت ناک طور پر قتل کرنا اور چونکہ رجم بھی عبرت ناک قتل کی ایک صورت ہے، لہٰذا وہ بھی 'تقتیل' میں شامل ہے قطعاً غلط اور ناقابل فہم ہے، اس لیے کہ 'تقتیل' عبرت ناک قتل کو نہیں کہتے۔ لفظ 'تقتیل' "قتل" سے باب تفعیل کا مصدر ہے اور باب تفعیل کا خاصہ تکثیر ہے اور ظاہر ہے کہ فعل قتل کی تکثیر بلا واسطہ متصور نہیں، بلکہ بالواسطہ مفعول قتل کی تکثیر متحقق ہو سکتی ہے، یعنی کثرت مقتولین کے ضمن میں فعل قتل کی تکثیر متحقق ہو سکتی ہے۔"

مولانا کا یہ اعتراض اُن کے مبلغ علم کے لحاظ سے درست ہے۔ سیبویہ نے جب سے اپنی کتاب میں یہ جملہ لکھا ہے کہ: 'فاذا اردت کثرة العمل قلت کسّرته'[39]، اہل نحو بالعموم باب تفعیل کے خواص کی بحث 'تکثیر' پر ختم کر دیتے ہیں، لیکن قرآن مجید اور کلام عرب کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ 'تفعیل'، 'فعل' کے معنی میں جس طرح تکثیر کے لیے آتا ہے، اِسی طرح وقوع فعل میں شدت اور مبالغہ کی تعبیر کے لیے بھی یہ عربی زبان میں مستعمل ہے۔[40] کوئی عام لغت، مثلاً "الرائد" یا "المنجد" اٹھا کر دیکھ لیجیے، 'صرع'، 'خطف'، 'ضرب'، 'لطم'، 'طرح' اور دوسرے بہت سے افعال سے باب تفعیل کے معنی اِن لغتوں میں مثلاً 'مبالغة صرع' یا 'بالغ فی صرعه' اور 'صرعه شدیدًا' یا 'بشدة' ہی کے الفاظ میں بیان کیے گئے ہیں۔

ابوذؤیب ہذلی کا شعر ہے:

---

[39] "پس جب تم وقوع فعل کی کثرت بیان کرنا چاہتے ہو تو 'کسرته' کے بجائے تشدید سین کے ساتھ کہتے ہو 'کسّرته'۔" (۱۷۵/۴)

[40] تفعیل کی یہ خاصیت بعض اہل فن نے بھی بیان کی ہے۔ مثال کے طور پر "فصول" کی شرح "نوادر الوصول" میں ہے: 'و مبالغة' وایں خاصہ دریں باب غالب است و سہ قسم باشد: اول در نفس فعل وایں اصل است نحو: 'صرح' خوب ظاہر شد و کرد... الخ

الفیت اغلب من اسد المسد حدیـ ـدالنـاب اخذته عفر فتطریح

''میں نے اُسے پایا جو بیابان مسد کے تیز کچلیوں والے شیروں سے قوی تر ہے، جس کی پکڑ بے بس کر دینے والی، پھر بری طرح پٹخ دینے والی ہے۔''

اِس میں دیکھیے، شاعر نے 'طرح' کے بجائے 'تطریح' کا لفظ 'پھینک دینے' یا 'پٹخ دینے' کی شدت کو بیان کرنے کے لیے اختیار کیا ہے۔ شعر کا مضمون اِس سے ابا کرتا ہے کہ اِسے یہاں 'تکثیر' کے معنی میں لیا جائے۔

حجل بن نضلہ اپنی زرہ کی تعریف میں کہتا ہے:

تحتی الاغر وفوق جلدی نثرة زغف ترد السیف وهو مفلل

''میرے نیچے سفید پیشانی والا گھوڑا اور میرے جسم پر کشادہ مضبوط حلقوں والی زرہ ہے جو تلوار کو اِس طرح لوٹا دیتی ہے کہ اُس کی دھار بری طرح ٹوٹ چکی ہوتی ہے۔''

اس شعر میں بھی دیکھیے، 'فل' کے بجائے 'تفلیل' مبالغہ اور شدت پر دلالت کے لیے آیا ہے۔ زرہ کی خوبی یہی ہے کہ تلوار اُس پر پڑنے کے بعد پھر وار کے قابل ہی نہ رہے۔ اِس کے لیے 'کثرت سے ٹوٹ جانے' کی تعبیر، ظاہر ہے کہ کسی طرح موزوں نہیں ہو سکتی۔

متمم بن نویرہ اپنی ناقہ کی مدح میں کہتا ہے:

بمجدة عنس کان سراتها فدن تطیف به النبیط مرفّع

''ایک سبک رفتار فربہ اونٹنی کے ساتھ جس کا کوہان گویا ایک بہت ہی بلند محل ہے جس کے گرد قوم نبط کے لوگ پھرتے ہیں۔''

یہاں بھی دیکھیے 'مرفوع' کے بجائے 'مرفع' مبالغہ ہی کے لیے ہے۔

متلمس کا شعر ہے:

نعامة، لما صرع القوم رهطه تبین فی اثوابه کیف یلبس

''نعامہ، جب دشمن نے اُس کی جماعت کو بالکل پچھاڑ دیا تو وہ کیسا عجیب لباس پہن کر ظاہر ہوا۔''

اِس شعر میں جس جماعت کا ذکر ہے، اُسے تلواروں سے پچھاڑ دیا گیا تھا۔ یہ مضمون، ظاہر ہے کہ مبالغہ اور شدت کا ہے، اِس لیے صاف واضح ہے کہ 'تصریع' یہاں 'کثرت سے پچھاڑنے' کے معنی میں نہیں ہوسکتا۔

ام قیس کہتی ہے:

فرّجته بلسان غیر ملتبس عند الحفاظ وقلب غیر مزؤد

''تو نے حفاظت و مدافعت کے وقت اپنی فصیح زبان اور بے خطر دل کے ساتھ اُس کا ہر عقدہ پوری طرح کھول دیا۔''

اِس شعر میں بھی دیکھیے، مبالغہ ہی کا موقع ہے، اِس وجہ سے 'تفریج' کے معنی یہاں 'پوری طرح کھول دینے' ہی کے ہوسکتے ہیں۔

لفظ 'تقتیل' بھی اِسی طرح 'مبالغة فی القتل' یعنی 'بری طرح مارنے' کے معنی میں آتا ہے۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے:

مَّلْعُوْنِيْنَ اَيْنَمَا ثُقِفُوْٓا اُخِذُوْا وَقُتِّلُوْا تَقْتِيْلًا. (الاحزاب ۳۳: ۶۱)	''اُن پر لعنت کی بوچھاڑ ہوگی، جہاں کہیں ملیں گے، پکڑے جائیں گے اور بری طرح قتل کیے جائیں گے۔''

اِس آیت کو سورۂ احزاب میں دیکھیے، اِس کا سیاق وسباق اور اِس کے الفاظ کی سختی صاف بتا رہی ہے کہ اِس میں 'قتل' کی تشدید مبالغہ اور شدت کے لیے ہے اور مصدر منصوب اِس شدت کی تاکید کے لیے آیا ہے۔ 'قتّلوا' یہاں 'بڑی کثرت سے قتل کیے جائیں گے' کے معنی میں کسی طرح نہیں ہوسکتا۔ ہر صاحب ذوق محسوس کرسکتا ہے کہ یہ معنی اگر لیے جائیں گے تو 'اَيْنَمَا ثُقِفُوْٓا اُخِذُوْا' کا سارا زور بالکل ختم ہوجائے گا۔

معلقۂ امرؤ القیس میں ہے:

وما ذرفت عیناك الا لتضربی بسهمیك فی اعشار قلب مقتل

''تیری آنکھوں نے صرف اِس لیے آنسو بہائے کہ تو اپنے اِن دو تیروں سے دل پائمال کے

ٹکڑوں کو چھلنی کر دے۔''

'قلب مقتل' کے معنی ہیں:'اهلك هلاكًا و ذلل غاية التذليل'۔ یہ مبالغہ اور شدت کی تعبیر ہے۔ ہم نے اِس کے لیے'دل پائمال' کی ترکیب اختیار کی ہے۔ ہر وہ شخص جسے زبان و ادب کے ذوق سے کچھ بہرہ ملا ہے، بغیر کسی تردد کے مانے گا کہ اِس کے معنی اس شعر میں یہی ہو سکتے ہیں۔

قرآن مجید اور کلام عرب کے اِن شواہد سے واضح ہوتا ہے کہ مائدہ کی آیت ۳۳ میں'ان یقتلوا ''قتل' کے بجائے اگر'تقتیل' سے آیا ہے تو یہ کوئی بے حاصل تبدیلی نہیں ہے۔ بنا میں زیادت، زیادت معنی کی غرض سے ہوئی ہے، اور آیت کا مفہوم دلیل ہے کہ یہ معنی زائد مبالغہ اور شدت کے ہیں۔ اِس وجہ سے اِس کا یہ ترجمہ کہ:''فساد فی الارض کے مجرم عبرت ناک طریقے پر قتل کیے جائیں۔'' عربیت کی رو سے بالکل درست ہے۔

مولانا ابوشعیب صفدر علی کے اعتراضات

مولانا موصوف نے لغت و نحو کے مسائل سے متعلق ہماری آرا پر صرف دو اعتراضات کیے ہیں:

اُن کا پہلا اعتراض آیت نساء:'مُحۡصَنٰتٍ غَیۡرَ مُسٰفِحٰتٍ[141]' میں لفظ'محصنات' کے معنی کے بارے میں ہماری اُس تحقیق پر ہے جو اِس سے پہلے اِسی سلسلہ کے مباحث میں بیان ہوئی ہے۔

دوسرا اعتراض اُنھیں عبادہ بن صامت کی مشہور روایت:'البکر بالبکر جلد مائة و تغریب عام[142]' میں حرف'و' سے متعلق استاذ امام امین احسن اصلاحی کی اُس رائے پر ہے جو اُن کی

---

[141] ۴:۲۵۔

تفسیر ''تدبر قرآن'' میں اِس طرح بیان ہوئی ہے:

''اس روشنی میں اگر عبادہ بن صامت کی روایت کی تاویل کیجیے تو اُس کا بھی ایک موقع ومحل نکل آتا ہے۔ وہ یوں کہ اُس میں جو حرف 'وٗ ہے، اُس کو جمع کے بجائے تقسیم کے مفہوم میں لیجیے۔'' (۳۷۴/۵)

اپنے اس اعتراض کی وضاحت میں اُنھوں نے لکھا ہے:

''یہی حدیث (عبادہ بن صامت کی مذکورہ روایت) ہے جس کے بارے میں یہ بات کہی جا رہی ہے کہ اُس میں موجود حرف 'و' کو جمع کے بجائے تقسیم کے مفہوم میں لیا جائے تو بات واضح ہو جاتی ہے کہ زانی خواہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ، اُس کی اصل سزا تو جلد یعنی تازیانہ ہی ہے، البتہ آیت محاربہ کے تحت حکومت کو اختیار ہے کہ کنوارا اگر تازیانہ کی سزا سے قابو میں نہ آ رہا ہو تو حکومت اُسے ایک سال کے لیے جلاوطن کر دے اور اگر شادی شدہ زانی تازیانہ کی سزا سے قابو میں نہ آ رہا ہو تو حکومت کو اختیار ہے کہ اُسے اِسی آیت کے تحت رجم کرا دے۔ مگر چند امور 'و' کو جمع کے بجائے تقسیم کے معنی میں لینے میں مانع ہیں۔

۱۔ عبادہ بن صامت کی ایک روایت میں تو حرف 'و' موجود ہے، جب کہ دوسری روایت میں اُن سے یہ الفاظ نقل ہوئے ہیں:

الثيب جلد مائة، ثم رجمًا بالحجارة، والبكر بالبكر جلد مائة، ثم نفي سنة. (احمد، رقم ۲۲۶۳۳)	''شادی شدہ کو سو کوڑے مارے جائیں۔ پھر پتھروں سے رجم کرتے ہوئے مار دیا جائے اور کنوارے کو سو کوڑے مارے جائیں۔ پھر ایک سال کے لیے جلاوطن کر دیا جائے۔''

یہ روایت واضح کر دیتی ہے کہ پہلی روایت میں حرف 'و' جمع ہی کے مفہوم میں ہے۔

۲۔ اِس روایت میں اِسے تقسیم کے معنی میں لیا جائے تو حدیث کے معنی ہوں گے: کنوارے کو سو کوڑے یا ایک سال کی جلاوطنی کی سزا دی جائے اور شادی شدہ کو سو کوڑے یا رجم کی سزا دی

---

۴۲ فتح الباری، ابن حجر ۱۲/ ۱۵۷۔

جائے۔

اِس صورت میں حدیث سے نہ صرف شادی شدہ بلکہ غیر شادی شدہ کے بارے میں بھی آیت نور کو منسوخ ماننا پڑے گا۔''[۴۳]

مولانا موصوف کا یہ اعتراض، حقیقت یہ ہے کہ سخن ناشناسی کی بڑی افسوس ناک مثال ہے۔ استاذ امام نے یہ بات کہیں نہیں کہی کہ عبادہ بن صامت کی زیر بحث روایت میں حرف 'و' تخییر کے لیے ہے۔ آں محترم نے اِسے 'و' بمعنی تقسیم قرار دیا ہے۔ 'تقسیم' اور 'تخییر' کے الفاظ باعتبار اصطلاح ہی نہیں، باعتبار لغت بھی ایک معنی کے لیے نہیں بولے جاتے۔ موصوف نے حدیث کے جو معنی بیان کیے ہیں، اُس کے لیے اہل فن تقسیم کا نہیں، تخییر کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ اِس معنی کے لحاظ سے تو بے شک، یہ بات درست ہے کہ حدیث سے نہ صرف شادی شدہ، بلکہ غیر شادی شدہ کے بارے میں بھی آیت نور کے حکم کو منسوخ ماننا پڑے گا، لیکن استاذ امام کے نزدیک، جیسا کہ ہم نے عرض کیا، 'البکر بالبکر جلد مائة، و تغریب عام' کی 'و' تخییر کے لیے نہیں ہے۔ اُن کے نزدیک یہ تقسیم کی 'و' ہے اور اُنھوں نے اِس کے جو معنی بیان کیے ہیں، وہ اُن کے اپنے الفاظ میں یہ ہیں:

''یعنی کوئی زانی کنوارا ہو یا شادی شدہ، دونوں کی اصل سزا تو جلد (تازیانہ) ہی ہے، لیکن اگر کوئی کنوارا تازیانے کی سزا سے قابو میں نہیں آ رہا ہے تو حکومت اُس کو، اگر مصلحت دیکھے، مائدہ کی مذکورہ بالا آیت (مائدہ کی آیت ۳۳) کے تحت جلاوطنی کی سزا بھی دے سکتی ہے۔ اِس لیے کہ اِس آیت میں 'نفی' (جلاوطنی) کا اختیار بھی حکومت کو دیا گیا ہے۔ اِسی طرح شادی شدہ زانی کی اصل سزا، جیسا کہ روایت سے واضح ہے، ہے تو تازیانہ ہی، لیکن اگر کوئی شخص تازیانے کی سزا سے قابو میں نہیں آ رہا ہے اور معاشرے کے لیے ایک خطرہ بن چکا ہے تو اُس کو حکومت 'تقتیل' یعنی رجم کی سزا ازروے سورۂ مائدہ دینے کا اختیار رکھتی ہے۔'' (تدبر قرآن ۵/۳۷۴)

یہ مفہوم ہے جس کے لیے استاذ امام نے تقسیم کا لفظ استعمال کیا ہے۔ ابن ہشام نے عربی

۴۳؎ زانی محصن کی سزا، الاعلام، شمارہ ۲۷/۸۔

زبان کے حروف پر اپنی شہرۂ آفاق کتاب ''مغنی اللبیب'' میں اِس کا اطلاق اِسی طرح کے مفاہیم پر کیا ہے۔ مولانا موصوف کی خدمت میں معذرت کے ساتھ عرض ہے کہ وہ اگر تقسیم و تخییر کے فرق سے بھی واقف نہیں تھے تو اُن کے لیے اِس طرح کے فنی مباحث پر قلم اٹھانے سے گریز ہی بہتر تھی۔ ہماری اِس وضاحت کی روشنی میں وہ دیکھ سکتے ہیں کہ اُن کا اعتراض خود اُن کے تصنیف کردہ معنی پر تو بے شک، وارد ہوتا ہے، لیکن استاذ امام کی رائے سے اُس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

یہاں یہ بات بھی واضح رہنی چاہیے کہ زیر بحث حدیث کے جو معنی استاذ امام نے بیان کیے ہیں، وہ عربیت کی رو سے بالکل درست ہیں۔ ہم پورے اطمینان کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ حرف 'و' عربی زبان میں اِس معنی کے لیے مستعمل ہے۔ اِس کے نظائر قرآن مجید اور کلام عرب، دونوں سے پیش کیے جا سکتے ہیں۔ اختصار کے پیش نظر ہم یہاں صرف قرآن کی شہادت پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ ارشاد خداوندی ہے:

وَالّٰتِیْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ،	''اور جن عورتوں سے تمھیں سرتابی کا اندیشہ
وَاهْجُرُوْهُنَّ فِی الْمَضَاجِعِ،	ہو، اُنھیں نصیحت کرو اور اُن کو خواب گاہوں
وَاضْرِبُوْهُنَّ. (النساء ۴: ۳۴)	میں تنہا چھوڑ دو اور اُنھیں مارو۔''

اس آیت میں سرکش بیویوں کی اصلاح کے لیے تین تدابیر اختیار کرنے کی ہدایت کی گئی ہے: ایک یہ کہ اُنھیں نصیحت کی جائے، دوسری یہ کہ اُنھیں خواب گاہوں میں تنہا چھوڑ دیا جائے اور تیسری یہ کہ اُنھیں سزا دی جائے۔ یہ تینوں تدابیر حرف 'و' کے ساتھ بیان ہوئی ہیں۔ عربیت سے واقف ہر شخص بادنیٰ تامل سمجھ سکتا ہے کہ آیت کی دلالت حسب ذیل دو امور پر بالکل واضح ہے:

۱۔ یہ تینوں تدابیر بہ یک وقت اختیار نہیں کی جائیں گی، بلکہ پہلے نصیحت و ملامت اور زجر و توبیخ کے ذریعے سے سمجھانے کی کوشش کی جائے گی۔ اِس سے اگر اصلاح نہ ہو تو بے تکلفانہ قسم کا خلا ملا ترک کر دیا جائے گا۔ اِس سے بھی صورت حال درست نہ ہو تو مرد بیویوں کو مار سکتا ہے۔

۲۔ لازم نہیں کہ یہ تینوں تدابیر اختیار کی جائیں۔ وعظ و نصیحت تو بے شک، ہر حال میں ضروری ہے، لیکن ترک تعلق اُنھی عورتوں سے کیا جائے گا جو وعظ و نصیحت سے کوئی اثر قبول نہ کریں اور پیٹا

اُنھی کو جائے گا جو پٹے بغیر درست ہی نہ ہو سکتی ہوں۔

تدابیر کی یہ تقسیم باعتبار نتیجہ ہے۔ یعنی ایک تدبیر اگر نتیجہ خیز نہ ہو، تب دوسری اختیار کی جائے۔ عبادہ بن صامت کی زیر بحث روایت میں استاذ امام نے ٹھیک یہی معنی مراد لیے ہیں۔ عربی زبان میں اِس معنی کی تعبیر بالعموم حرف 'ثم' سے کی جاتی ہے۔ امام اللغہ زمخشری نساء کی مذکورہ بالا آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

امر بوعظهن اولاً ثم هجرانهن فی المضاجع ثم بالضرب، ان لم ينجع فيهن الوعظ و الهجران. (الکشاف ۱/۵۳۹)

''پہلے اُنھیں نصیحت کرنے کا حکم دیا گیا۔ پھر ترک تعلق کی ہدایت کی گئی اور اِس کے بعد اگر نصیحت اور ترک تعلق، دونوں سے اصلاح نہ ہو سکے تو اُن کو مارنے کی اجازت دی گئی۔''

دیکھ لیجیے، صاحب ''کشاف'' کی عبارت سے واضح ہے کہ حرف 'ثم' اِس معنی کے لیے 'و' سے زیادہ صریح ہے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ عبادہ بن صامت کی اِس روایت کے ایک دوسرے طریق میں 'و' کے بجائے یہی 'ثم' استعمال ہوا ہے۔ فاضل معترض نے اِسے اپنے موقف کی تائید میں پیش فرمایا ہے۔ موصوف کی یہ جسارت فی الواقع قابل داد ہے کہ جو چیز اُن کی تردید کے لیے حجت قطعی تھی، وہ اُسی سے اپنی تائید فرماتے ہیں۔ اِس پر اُن کی خدمت میں اِس کے سوا کیا عرض کیا جا سکتا ہے کہ: چہ خوش چرا نہ باشد۔

یہاں تک میں نے استاذ امام کے نقطۂ نظر کی وضاحت کی ہے۔ میری رائے اِس روایت کے بارے میں آں محترم کی رائے سے مختلف ہے۔ میرے نزدیک، اِس روایت کے الفاظ ہی سے واضح ہے کہ اِس میں جو سزائیں بیان کی گئی ہیں، وہ اُن بدکاروں کے لیے ہیں جن کا ذکر نساء کی آیت ۱۵-۱۶ میں ہوا ہے۔ آیت کے الفاظ دلیل ہیں کہ اُس کا حکم دو قسم کے مجرموں کے بارے میں ہے: ایک وہ عورتیں جن کے لیے زنا شب و روز کا شغل تھا۔ دوسرے وہ مرد و عورت جن کا ناجائز تعلق یاری آشنائی کی صورت میں استواری و پائیداری کے مختلف مراحل سے گزر کر روزمرہ کا

معمول بن چکا تھا۔قرآن مجید نے اِس کے لیے 'وَالّٰتِیۡ یَاۡتِیۡنَ الۡفَاحِشَةَ' (وہ عورتیں جو بدکاری کرتی ہیں) اور 'وَالَّذٰنِ یَاۡتِیٰنِہَا' (وہ مرد و عورت جو بدکاری کرتے ہیں) کے الفاظ استعمال کیے ہیں ۔ بدکاری کی یہی دو قسمیں ہیں جن کے لیے قرآن کی بعض دوسری آیات میں 'مسافحات' (کھلے عام بدکاری کرنے والیاں) اور 'متخذات اخدان' (آشنائی گانٹھنے والیاں) کی تعبیر اختیار کی گئی ہے۔اِن الفاظ سے صاف واضح ہے کہ یہ وہ مجرم نہیں ہیں جو کسی وقت جذبات کے غلبہ میں زنا کا ارتکاب کر بیٹھتے ہیں اور جن کی سزا سورۂ نور کی آیت: 'اَلزَّانِیَةُ وَالزَّانِیۡ فَاجۡلِدُوۡا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنۡہُمَا مِائَةَ جَلۡدَةٍ'[۴۴] میں بیان کی گئی ہے۔زنا کے یہ عادی مجرم بالعموم اپنے سرداروں کے قبول اسلام کی وجہ سے یا دنیوی مفادات کے پیش نظر اسلام میں داخل ہو جانے کے بعد بھی جب اپنی حرکتوں سے باز نہیں آئے تو نساء کی اِس آیت میں اُن کے بارے میں حسب ذیل ہدایات دی گئیں:

۱۔ بدکاری کی عادی عورتوں کو گھروں میں بند کر دیا جائے ، یہاں تک کہ موت اُن کے وجود سے معاشرے کو پاک کر دے یا اللہ اُن کے لیے کوئی اور حکم نازل کرے۔

۲۔ یاری آشنائی کرنے والے مرد و عورت کو پیٹا جائے۔ پھر اگر وہ اصلاح کر لیں تو اُنھیں چھوڑ دیا جائے ، ورنہ اُن کے بارے میں بھی اللہ کے حکم کا انتظار کیا جائے۔

اِن ہدایات سے واضح ہے کہ اِن کا تعلق عبوری دور سے تھا۔ چنانچہ عبادہ بن صامت کی زیر بحث روایت کا مدعا درحقیقت یہی ہے کہ بعد میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی خفی کے ذریعے سے ہدایت کی گئی کہ یہ چونکہ محض زنا ہی کے مجرم نہیں ہیں ، بلکہ اِس کے ساتھ اپنی آوارہ منشی ، بدمعاشی اور جنسی بے راہ روی کی وجہ سے فساد فی الارض کے مجرم بھی ہیں ، اِس لیے اُن میں سے ایسے مجرموں کو جو اپنے حالات کی نوعیت کے لحاظ سے رعایت کے مستحق ہیں ، زنا کے جرم میں نور کی آیت ۲ کے تحت سو کوڑے اور معاشرے کو اُن کے شر و فساد سے بچانے کے لیے اُن کی اوباشی کی پاداش میں مائدہ کی آیت ۳۳ کے تحت نفی ، یعنی جلاوطنی کی سزا دی جائے اور اُن میں وہ مجرم جنھیں کوئی رعایت دینا ممکن

---

۴۴ ۲:۲۴۔

نہیں ہے، مائدہ کی اِسی آیت کے حکم 'اَنْ یُّقَتَّلُوْا' کے تحت رجم کر دیے جائیں۔

رجم کے ساتھ اِس روایت میں سو کوڑے کی سزا بھی بیان ہوئی ہے، لیکن ہمارے نزدیک یہ محض قانون کی وضاحت کے لیے ہے۔ روایات سے ثابت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کے ساتھ زنا کے جرم میں کسی شخص کو تازیانے کی سزا نہیں دی۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ موت کی سزا کے ساتھ کسی اور سزا کا جمع کرنا حکمت قانون کے خلاف ہے۔ قانون کی یہ حکمت اسلامی شریعت ہی نہیں، دنیا کے ہر مہذب قانون میں ملحوظ رکھی گئی ہے۔ حبس، تازیانہ، جرمانہ، اِن سب سزاؤں میں دو باتیں پیش نظر ہوتی ہیں: ایک معاشرے کی عبرت، دوسرے آیندہ کے لیے مجرم کی تادیب و تنبیہ۔ موت کی صورت میں، ظاہر ہے کہ تادیب اور تنبیہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اِس وجہ سے جب مختلف جرائم میں کسی شخص کو سزا دینا مقصود ہو اور اُن میں سے کسی جرم کی سزا موت بھی ہو تو باقی سب سزائیں کالعدم ہو جاتی ہیں۔

اِس بحث کی روشنی میں دیکھیے، روایت میں سزاؤں کی تقسیم نتیجہ کے اعتبار سے نہیں، جرائم کے اعتبار سے ہے۔ یعنی ایک ہی شخص زنا کے ساتھ اوباشی کا بھی مجرم ہے تو اُسے اِس روایت کی رو سے دونوں سزاؤں کا مستحق قرار دیا جائے گا۔ چنانچہ سزائیں مجرم کے لحاظ سے جمع اور جرائم کے لحاظ سے تقسیم ہو جائیں گی۔ ہمارے نزدیک عربیت کی رو سے حرف 'و' اور حرف 'ثم'، دونوں اِس مفہوم کے لیے بالکل موزوں ہیں۔ مولانا موصوف اگر چاہیں گے تو ہم اِس کے شواہد و نظائر بھی اُن کی خدمت میں پیش کر دیں گے۔

اب رہا مولانا صاحب کا پہلا اعتراض جو لفظ 'محصنات' کے معنی کے بارے میں ہماری رائے پر اُنھوں نے کیا ہے تو اِس کے جواب میں ہم اپنا وہ مضمون یہاں نقل کیے دیتے ہیں جو ''الاعلام'' کے شمارہ ۴ میں اُن کے مضمون ''زانی محصن کی سزا'' کی اشاعت کے بعد اِسی رسالہ کے شمارہ ۵ میں شائع ہوا تھا۔

مضمون درج ذیل ہے:

میرے محترم دوست مولانا ابوشعیب صفدر علی نے ''زانی محصن کی سزا'' کے عنوان سے جو

مجموعۂ نوادر تصنیف فرمایا ہے، اُس کی داد تو کچھ وہی لوگ دے سکتے ہیں جنھیں اسالیب عرب کے مطالعہ میں اپنے سیاہ بال سفید کرنے کے بعد زندگی میں پہلی مرتبہ اِس تحریر کے ذریعے سے فن لغت و نحو کے بارے میں کتنی ہی حیرت انگیز دریافتوں سے فیض یاب ہونے کا موقع نصیب ہوا ہے۔ آپ اِس بات کا تصور ہی کر سکتے ہیں کہ فاضل محقق کی اِس تحقیق سے باخبر ہونے کے بعد کہ عربی زبان میں لام تعریف کی ایک ایسی قسم بھی پائی جاتی ہے جو اگر کسی لفظ کو شرف ملاقات بخش دے تو اُس کے عموم میں پاگل، نابالغ اور مجبور کا شمول ممنوع قرار پاتا ہے، اِن ماہرین فن نے اپنی محرومی قسمت پر کس کس انداز سے اظہار تاسف کیا ہوگا۔ یہ کیا کوئی معمولی بات ہے کہ جس مسئلے کی تحقیق میں شاطبی نے اپنی کتاب ''الموافقات'' کے دسیوں صفحے سیاہ کیے ہیں، ہمارے محقق نے کمال بے نیازی کے ساتھ محض ایک سطر (اور وہ بھی حاشیہ میں) لکھ کر اُسے ہمیشہ کے لیے حل کر دیا ہے۔ اِس زمانے کے لوگ اگر اب بھی علم و تحقیق کی دنیا میں قحط الرجال کا ماتم کرنے پر مصر ہیں تو ہمارے پاس اِس کے سوا کیا چارہ ہے کہ ہم اُن کی عقلوں کا ماتم کریں۔

موصوف نے یہ مجموعۂ نوادر میرے ہی ایک مضمون کی تردید میں تصنیف فرمایا ہے۔ پھر وہ میرے بہت عزیز دوست بھی ہیں۔ اِس لیے حق شناسی کا تقاضا یہی ہے کہ میں اُنھیں اُن کے کسی ایک نادرہ کی داد سے بھی محروم نہ رکھوں، لیکن فی الحال اُن میں سے دو ہی کے ذکر پر اکتفا کر رہا ہوں۔ کیونکہ موصوف کا سارا زورِ قلم درحقیقت اِنھی کی تہذیب و تدوین میں صرف ہوا ہے۔ باقی سب نوادر تو معلوم ہوتا ہے کہ محض اِن کے جلال و جمال کو نمایاں کرنے کے لیے فراہم کیے گئے ہیں۔

۱۔ مضمون کے نصف اول میں ہمارے محقق نے بقول خود ہر قسم کے فکری تعصّبات اور ذہنی تحفظات سے بالاتر رہ کر اِس پر بحث فرمائی ہے کہ عربی زبان کا اسم صفت 'مُحصنات' کیا لونڈیوں کے لیے استعمال ہو سکتا ہے۔ موصوف نے اِس مسئلے کی تحقیق میں عربی زبان کے سارے لغت کھنگال ڈالے ہیں۔ کیا ''لسان العرب'' اور کیا ''جوہری'' و ''صراح''، ہر ایک سے کتنے ہی اقتباسات اپنے مضمون میں نقل فرمائے ہیں۔ لفظ کے مادہ کا سراغ لگا کر اُس کے اصلی معنی ڈھونڈ

نکالنے کی سعی کی ہے۔ اُس کے فاعلی اور مفعولی استعمالات متعین کیے ہیں۔ کلام عرب کے حوالے سے جاہلی عرب میں لونڈیوں اور آزاد عورتوں کے معاشرتی مراتب کا فرق واضح کیا ہے۔ محفوظ عورتوں اور پاک دامن عورتوں کا ذکر کرنے کے لیے عربی زبان میں الگ الگ اسالیب والفاظ کے استعمال پر قرآن مجید کی بہت سی آیتوں کی شہادت پیش کی ہے۔ غرض لیلاے حقیقت کی تلاش میں بادیہ گردی کا حق ادا کر دیا ہے۔ اِس بحث و تمحیص کے دوران میں لغت ونحو کے فن میں جو حیرت انگیز دریافتیں موصوف نے فرمائی ہیں اور جن میں سے ایک کا ذکر اوپر ہم نے بطور نمونہ کیا بھی ہے، وہ تو حق یہ ہے کہ صدیوں تک اہل فن کو سر بہ گریباں رکھیں گی۔ ارباب ذوق کو اِس طرح کے معارف کسی اور سے کہاں میسر آئیں گے۔ اب تو مجلس علم میں جو کوئی زبان کھولے گا، احباب اُس کے منہ پر ہاتھ رکھ کر میر مجلس سے یہی فریاد کریں گے کہ:

عشوۂ زاں لب شیرین شکر باز بیار

لیکن مضمون کے اِس حصے میں جو بات اِن سب دریافتوں پر بھاری ہے، وہ اِس ساری تحقیق کا نتیجہ ہے۔ موصوف یہ سب وادیاں قطع کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ کلام عرب اور قرآن مجید کے تتبع سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ لفظ 'محصنات' اصلاً تو لونڈیوں کے لیے استعمال ہی نہیں ہوتا۔ البتہ، ازہری نے اُنھیں اطلاع دی ہے کہ لونڈیاں اگر آزاد کر دی جائیں یا اُن سے شادی ہو جائے یا وہ اسلام قبول کر لیں تو اُن کے لیے بھی اِس کا استعمال جائز ہے۔

موصوف نے یہ نتیجہ نکالنے کے لیے جو صحرانوردی کی ہے، اُس کی تفصیل ہم نے اوپر بیان کر دی ہے، لیکن اِس نتیجۂ تحقیق کو جس چیز نے کلاسیک کا درجہ عطا کیا ہے، وہ یہ ہے کہ فاضل محقق نے سورۂ نساء کی جس آیت میں لفظ 'محصنات' کے معنی متعین کرنے کے لیے یہ سب نشیب وفراز طے کیے ہیں، وہ بجائے خود اِس بات پر حجت قاطع ہے کہ یہ لفظ بے شک، لونڈیوں کے لیے مستقل صفت[۴۵]

۴۵؎ مستقل صفت کے طور پر استعمال نہ ہونے اور اصلاً استعمال نہ ہونے میں کیا فرق ہے؟ اِس بات کو سمجھنے کی کوشش کرنا موصوف کے مرتبۂ علمی کے شایان شان تو نہیں۔ تاہم، ہوسکتا ہے کہ ہم طالب علموں کی تالیف قلب ہی کے لیے وہ اِس پر غور کرنے کی زحمت گوارا فرما لیں۔

کے طور پر تو عربی زبان میں مستعمل نہیں ہے، لیکن تمام اسماے صفت کی طرح یہ جن اوصاف پر دلالت کرتا ہے، وہ اگر لونڈیاں بھی اپنے اندر پیدا کرلیں تو یہ اُن کے لیے بھی اُسی طرح استعمال ہو سکتا ہے جس طرح آزاد عورتوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ قرآن مجید نے اِس آیت میں اِسے اُنھی کے لیے استعمال کیا ہے۔ لفظ کے استعمال پر آیت کی یہ دلالت ایسی واضح ہے کہ قرآن مجید کا ایک عام قاری بھی اُسے بے تکلف سمجھ لیتا ہے، لیکن ہمارے محقق کو داد دیجیے کہ مضمون کی تسوید کے دوران میں یہ آیت اُن کی نگاہوں سے اوجھل نہیں رہی۔ وہ اِسی کے معنی کی تحقیق میں یہ سب خامہ فرسائی فرما رہے تھے۔ ایک مقام پر رواروی میں اُن کے قلم نے اِس بات کا اعتراف بھی کیا ہے کہ یہ لفظ یہاں لونڈیوں کے لیے استعمال ہوا ہے۔ اِس کے باوجود اِن بے چاریوں کے لیے اِس لفظ کے استعمال کے عدم جواز کی بحث میں اُنھوں نے ہر وادی میں گھومنا پسند کرلیا ہے، ایک اِسی آیت کی طرف رجوع فرمانے کی زحمت نہیں کی۔

نقد ادب کے علما، معلوم نہیں، اِس کلاسیک کے وجود میں آنے کے کیا اسباب و علل متعین فرماتے ہیں، لیکن جہاں تک ہمارا تعلق ہے، ہم تو اِسے موصوف کے کمال پرہیز گاری ہی پر محمول کرتے ہیں کہ معاملہ چونکہ محصنات کا تھا، اِس لیے اُنھوں نے اس نازک موقع پر بھی غض بصر کے حدود کی پابندی کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی۔ آیت ملاحظہ ہو:

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ. وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِاِيْمَانِكُمْ، بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ، فَانْكِحُوْهُنَّ بِاِذْنِ اَهْلِهِنَّ وَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ مُحْصَنٰتٍ غَيْرَ مُسٰفِحٰتٍ وَّلَا مُتَّخِذٰتِ اَخْدَانٍ. (النساء ۴: ۲۵)	’’اور جو تم میں سے اتنی مقدرت نہ رکھتا ہو کہ آزاد مومنہ عورتوں سے نکاح کر سکے تو وہ اُن مومنہ لونڈیوں سے نکاح کر لے جو تمھارے قبضے میں ہوں۔ اللہ تمھارے ایمان سے خوب واقف ہے۔ تم سب ایک ہی جنس سے ہو، سو اِن لونڈیوں سے نکاح کرلو، اِن کے مالکوں کی اجازت سے اور دستور کے مطابق اِن کے مہر ادا کرو، اِس حال میں کہ

وہ محصنات ہوں ، نہ علانیہ بدکاری کرنے
والیاں ہوں اور نہ چوری چھپے آشنائی کرنے
والیاں۔‘‘

جی تو چاہتا ہے کہ موصوف کے سامنے اِس آیت کی تلاوت کر کے اُن سے پوچھا جائے کہ اِس میں لفظ ’محصنات‘ بالصراحت لونڈیوں کے لیے استعمال ہوا ہے اور قرآن مجید سے بڑھ کر نہ دین میں کوئی چیز حجت ہے نہ عربی زبان کے استعمالات میں، تو پھر آپ نے اپنے مضمون کے اِس حصے میں اُس کی اِس آیت کو کس طرح نظرانداز کر دیا اور لفظ ’محصنات‘ کے استعمالات متعین کرنے کے لیے اِس نص قطعی کو بنائے استدلال بنانے کے بجائے اِن بھول بھلیاں میں سرگرداں رہنے کو کیوں ترجیح دی، لیکن اِس اندیشے سے ضبط سخن پر مجبور ہیں کہ وہ اِس کے جواب میں یہی فرمائیں گے تم عامی کیا جانو، اساتذۂ فن کے انداز تحقیق کیا ہوتے ہیں۔ کبھی آؤ اور ہمارے سامنے زانوے تلمذ تہ کرو۔ پھر تمھیں بتائیں گے کہ بگلا پکڑنے کے فنی طریقے اور اُن عامیانہ طریقوں میں کیا فرق ہے جو ہما شما اِس کام کے لیے اختیار کرتے ہیں۔

۲۔ مضمون کے نصف ثانی میں فاضل محقق نے میرے اُس نقطۂ نظر کا رد فرمایا ہے جو میں نے سورۂ نساء کی مذکورہ آیت میں لفظ ’محصنات‘ کے بارے میں پیش کیا ہے۔ میں نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ آیۂ زیر بحث میں لفظ ’محصنات‘ ’پاک دامن عورتوں‘ کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ ’بیاہی ہوئی‘ کے معنی میں استعمال نہیں ہوا۔ اپنی اِس رائے کی تائید میں جو دلائل میں نے دیے تھے، ان میں ایک دلیل یہ بھی تھی کہ ’محصنات‘ کا لفظ یہاں تنہا نہیں آیا، ’مسافحات‘ کے مقابل میں استعمال ہوا ہے اور بالکل اُسی طرح استعمال ہوا ہے جس طرح ہم بولتے ہیں: ’ھو عالم لیس بجاھل‘ (وہ عالم ہے جاہل نہیں ہے)، اِس لیے زبان کے اِس مسلمہ قاعدے کی رو سے کہ لفظ جب اِس طرح کے کسی جملے میں آتا ہے تو اِس کے معنی اُس کے مقابل میں آنے والے لفظ کے ضد کی حیثیت سے متعین ہو جاتے ہیں، لفظ ’محصنات‘ بھی یہاں ’پاک دامن عورتوں‘ کے علاوہ اب کسی اور

مفہوم کا متحمل نہیں رہا، کیونکہ اُس کا مقابل لفظ 'مسافحات' "بدکاری کرنے والیاں' کے معنی میں قطعی ہے اور بدکاری کا ضد بہر حال پاک دامنی ہی ہے۔

میری یہ دلیل چونکہ اُن لوگوں کے لیے بھی واضح تھی جن کے لیے نازک فنی مباحث کچھ گراں باری خاطر کا باعث ہوتے ہیں، اِس لیے موصوف نے مضمون کے اِس حصے میں باقی دلائل سے قطع نظر کر کے اُسے ہی موضوع سخن بنایا ہے۔

فاضل محقق نے ازراہ ذرہ نوازی وہ قاعدہ تو بغیر کسی جرح ونقد کے من وعن تسلیم کر لیا ہے جس پر یہ دلیل مبنی ہے اور جس کی وضاحت ابھی ہم نے اوپر کے پیرے میں کی ہے، لیکن اِس قاعدے سے جو نتیجہ نکلتا ہے، وہ چونکہ اُن کے لیے قابل قبول نہیں تھا، اِس لیے خود بدلنے کے بجائے، ادھر ادھر سے کچھ زادوراحلہ کا بندوبست کر کے وہ لفظ 'مسافحات' کے معنی بدلنے کی مہم پر نکل کھڑے ہوئے ہیں۔

موصوف نے پختہ کار ماہرین فن کی طرح اِس مرتبہ بھی اپنے انداز تحقیق میں کوئی تبدیلی کرنا پسند نہیں کیا۔ لونڈیوں کے لیے لفظ 'محصنات' کی موزونیت وعدم موزونیت کی بحث کی طرح اُنھوں نے یہاں بھی پہلے عربی زبان کے اسما میں 'مسافحات' کا مقام متعین کیا ہے۔ اپنے قاری کو اُس کی اصل اور اُس کے باب کی اطلاع دی ہے۔ 'زنا'، 'فاحشة' اور 'سفاح' کے مواقع استعمال کا فرق واضح کیا ہے۔ "لسان العرب" اور "تاج العروس" سے علماے لغت کے اقوال نقل کیے ہیں۔ احمد بن حنبل کی "مسند" سے ایک آدھ نہیں، اکٹھی تین حدیثیں بطور شہادت پیش کی ہیں اور اِس کے بعد نہایت اطمینان کے ساتھ اپنے اِس نتیجۂ تحقیق کا اعلان کر دیا ہے کہ اِس ساری بحث سے چونکہ یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ 'مسافحة' کا لفظ عربی زبان میں 'بدکاری کرنے والی' کے معنی میں نہیں، بغیر نکاح کے ایک عرصہ تک کسی کی بیوی بن کر رہنے اور پھر کسی وقت اپنی مرضی سے الگ ہو جانے والی کے معنی میں مستعمل ہے۔ چنانچہ یہ بات بالکل قطعی ہے کہ نساء کی آیت زیر بحث میں لفظ 'محصنات'، 'مسافحات' کے مقابل میں استعمال ہونے کی وجہ سے 'نکاح میں محفوظ ہونے

والیاں' کے معنی میں ہوگا، اُسے اب 'پاک دامن عورتوں' کے معنی میں لینا کسی طرح درست نہیں ہے۔

موصوف کا یہ نتیجۂ تحقیق بھی اُن کے پہلے نتیجۂ تحقیق کی طرح کوئی معمولی درجہ کی چیز نہیں ہے۔ وہ اِس نتیجہ پر پہنچنے کے لیے بھی ٹھیک اُسی راستے سے گزرے ہیں جو اُنھوں نے پہلے سفر میں اختیار کیا تھا۔ اِس مرتبہ بھی حقیقت کا سراغ پانے کے شوق میں اُنھوں نے سب وادیاں قطع کی ہیں اور سب پتھر الٹے ہیں، لیکن اُسی کلام کو نظر انداز کر دیا ہے جو اِس زمین پر لغت عرب کا سب سے بڑا اور سب سے مستند ماخذ ہے۔ اُنھوں نے امام احمد بن حنبل کی ''مسند'' کے ضخیم دفاتر میں حدیثیں تلاش کرنے کے لیے، معلوم نہیں کیا کیا صعوبتیں اٹھائی ہوں گی، لیکن طرفہ تماشا ہے کہ اُس آیت کی طرف نگاہ اٹھا کر دیکھنا بھی گوارا نہیں کیا جو اِس مضمون کی تسوید کے دوران میں مسلسل اُن کے سامنے رہی اور جس میں جس طرح 'محصنات'، 'مسافحات' کے مقابل میں استعمال ہوا ہے، بالکل اُسی طرح 'مسافحات' 'متخذات اخدان' کے مقابل میں آیا ہے۔

موصوف اِس بات سے بے خبر نہیں تھے کہ دین کی طرح زبان کے معاملہ میں بھی قرآن مجید کی حجت کے بعد کسی اور چیز کی حجت خواہ وہ ''لسان'' و ''صحاح'' ہوں یا ''مسانید'' و ''جوامع''، کسی اعتبار سے کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔ پھر وہ لفظ کے ضد کی رعایت سے اُس کے معنی کی تعیین کا وہ اصول بھی تسلیم کر چکے تھے جس کی مدد سے وہ 'محصنات' کے معنی متعین کرنے کی سعی میں مصروف تھے، لیکن اُنھوں نے نہیں سوچا اور تعجب ہے کہ نہیں سوچا کہ جب 'متخذات اخدان' ''چوری چھپے آشنائی کرنے والیاں' کے معنی میں قطعی ہے تو آیت نساء: 'مُحۡصَنٰتٍ غَيۡرَ مُسٰفِحٰتٍ، وَّلَا مُتَّخِذٰتِ اَخۡدَانٍ' میں لفظ 'مسافحات' اُس کے مقابل میں آنے کی وجہ سے، 'ہر آنے والے سے علانیہ بدکاری کرنے والیاں' کے معنی میں قطعی قرار پائے گا اور جب یاری آشنائی اور علانیہ بدکاری پر دلالت کرنے والے الفاظ 'محصنات' کے مقابل میں آئیں گے، جیسا کہ اِس آیت میں آئے ہیں، تو اُسی اصول کی رو سے جسے موصوف تسلیم کر چکے ہیں، یہ اِس مقام پر 'پاک دامن عورتوں' کے معنی

میں ایسا قطعی ہو جائے گا کہ اِس کے لیے کسی اور دلیل کی ضرورت نہیں رہے گی۔ گویا بالکل وہی اسلوب ہوگا جو جاہلی شاعر ابن مقبل نے اپنے اِس شعر میں اختیار کیا ہے:

من نسوة شمس، لا مکره عنف ولا فواحش فی سر و لا علن

''پاکیزہ طینت بیبیوں سے جو نہ بدرو ہیں، نہ درشت خو اور نہ کھلے بندوں بدکاری کا ارتکاب کرنے والی ہیں، نہ چھپ کر۔''

لیکن اِسے کیا کہیے کہ قرآن کی یہ نص قطعی ایک مرتبہ بھی ہمارے محقق کے تحقیقی ماخذوں میں کوئی جگہ نہیں پا سکی۔ فیا عجبی! مگر اِس اظہار تعجب سے فائدہ! کار تحقیق کی فنی نزاکتوں سے ناآشنا ہم عامیوں کے اظہار تعجب کو وہ کس شمار میں لائیں گے! ہمیں تو بس اُن کی اِس جرأت رندانہ پر داد دینی چاہیے کہ اُنھوں نے کس اعتماد کے ساتھ قرآن کی اِس برہان قاطع کے سامنے ''لسان'' و ''صحاح'' اور ''مسانید'' و ''جوامع'' کی مدد سے اپنی قاطع برہان پیش فرمائی ہے اور اِس تصریح کے ساتھ پیش فرمائی ہے کہ اُن کے نزدیک امام اللغہ زمخشری نے بھی ''الکشاف'' کی اِس عبارت میں 'محصنات' کے معنی درحقیقت 'نکاح میں محفوظ ہونے والیاں' ہی کے بیان کیے ہیں:

محصنات: عفائف، و الاخدان: الاخلاء فی السر، کانه قیل : غیر مجاهرات بالسفاح و لا مسرات له. (۵۳۲/۱)	''محصنات': پاک دامن عورتیں، 'الاخدان' چوری چھپے کے آشنا۔ گویا آیت کا مفہوم ہے: نہ علانیہ بدکاری کرنے والیاں نہ چھپا کر۔''

خیر گزری کہ موصوف کو اُن کے اپنے قول کے مطابق کلام عرب سے کچھ زیادہ واقفیت نہیں ہے، ورنہ زمخشری ہی نہیں، حماسہ کا وہ شاعر بھی اپنے کلام کے معنی سمجھنے کے لیے اُن کے سامنے زانوے تلمذ تہ کرنے پر مجبور ہو جاتا جس نے اہل زبان ہونے کے زعم میں کثرت بدکاری ہی کے نتائج کی طرف اشارہ کرنے کے لیے اِس شعر میں 'مسافحة' کا لفظ قحبہ کے لیے بطور اسم صفت استعمال کیا ہے:

تسد فرج القحبة المسافحة مفسدة لابن العجوز الصالحة

ہمیں نہیں معلوم کہ فنی تحقیق کے ماہرین ہمارے دوست کے پہلے نتیجۂ تحقیق کو بڑا کلاسیک قرار دیتے ہیں یا اِس کو۔ ہم عامی تو اُن کے مضمون کے مطالعے سے اِسی نتیجے پر پہنچے ہیں کہ دونوں اُن کے غیر معمولی تقویٰ کے معجزات ہیں۔ اُنھوں نے پاک دامن عورتوں (محصنات) سے غض بصر فرمایا تو پہلا کلاسیک تخلیق ہوا اور اِن مردود آشنائی گانٹھنے والیوں (متخذات اخدان) سے پہلو بچایا تو دوسرے کلاسیک نے وجود پایا اور اِس طرح موصوف ایک ہی مضمون میں محض اپنے تقویٰ کے زور پر علمی دنیا کو دو بے مثال نوادر عطا فرمانے میں کامیاب ہو گئے:

یہ نصیب، اللہ اکبر، لوٹنے کی جائے ہے

ہمارے دوست یہ مضمون لکھنے کے درپے تھے تو ہم نے اُنھیں مشورہ دیا تھا کہ ہمارے نقطۂ نظر کی اشاعت کے بعد محض احقاق حق کے جذبہ سے مغلوب ہو کر وہ اِس مسئلہ سے متعلق فنی مباحث کا مطالعہ کیے بغیر ہی قلم اٹھانے پر مجبور ہو گئے ہیں تو زبان وادب میں اجتہادات فرمانے کے بجائے اپنی بحث متقدمین کے استدلال کی وضاحت تک محدود رکھیں، لیکن ہمارے اِس مشورے کے علی الرغم اُنھوں نے اپنے یہ اجتہادات قلم بند فرمائے اور اُنھیں ''زانی محصن کی سزا'' کے زیر عنوان رسالہ ''الاعلام'' میں شائع کر دیا۔ مضمون کی اشاعت کے بعد ہم نے اِن اجتہادات کے بارے میں اپنی وہ سب معروضات اُن کے سامنے پیش کر دیں جن کا ایک حصہ اوپر بیان ہوا ہے اور اُن سے گزارش کی کہ وہ اگر اِن کے جواب میں کچھ فرمانا چاہیں تو فرمائیں، لیکن اُنھوں نے اعتراف کیا کہ اُن کے پاس جواب میں کہنے کے لیے کچھ نہیں ہے۔ موصوف کے اِس اعتراف کی وجہ سے ہم نے اِس مختصر تبصرے پر اکتفا کی ہے۔ تاہم اگر وہ اپنے اِس اعتراف سے رجوع فرماتے ہیں تو یار زندہ صحبت باقی، اُسے بھی دیکھیں گے۔

ہمارے دوست نے یہ مضمون لکھا تھا تو اِس کے عنوان کی تلاش میں سرگرداں تھے۔ تب ہماری ہی تجویز پر اُنھوں نے اِس کے لیے ''زانی محصن کی سزا'' کا عنوان پسند کیا تھا۔ اُن کا مضمون ابھی

جاری ہے۔ اِس کے لیے اُنھیں اگر کبھی کسی موثر اختتامیہ کی ضرورت محسوس ہوئی اور اُنھوں نے اِس کے انتخاب کی سعادت بھی ہمیں بخشی تو ہم اُن کی خدمت میں یہ شعر پیش کر دیں گے:

خاطر مسلسل است پریشاں چوں زلف یار
عیبم مکن کہ در شب ہجراں نوشتہ ام

[۱۹۸۲ء]

حدود و تعزیرات ـــــ چند اہم مباحث

اسلامی شریعت میں جرائم کی سزاؤں سے متعلق اپنا جو نقطۂ نظر ہم نے اپنی کتاب ''میزان'' میں بیان کیا ہے، اُس سے واضح ہے کہ یہ صرف پانچ جرائم[1] ہیں جن کی سزا شریعت میں مقرر کی گئی ہے۔ اِن کے علاوہ باقی سب جرائم کا معاملہ اسلامی ریاست کے ارباب حل وعقد سے متعلق ہے۔ حدود و تعزیرات کے باب میں شریعت اتنی ہی ہے جتنی ہم نے وہاں بیان کر دی ہے۔ اِس کے علاوہ کوئی چیز شریعت نہیں ہے، لیکن اِس معاملے میں رائج تصورات کی رو سے یہ چار سوالات پیدا ہو سکتے ہیں:

ایک یہ کہ شراب نوشی کی سزا اسی کوڑے کیا شریعت کی رو سے مقرر نہیں ہے؟

دوسرا یہ کہ کیا ارتداد کی سزا بھی شریعت میں قتل بیان نہیں ہوئی؟

تیسرا یہ کہ شریعت کے علاوہ باقی جرائم میں ارباب حل وعقد کیا موت کی سزا بھی کسی مجرم کو دے سکتے ہیں؟

چوتھا یہ کہ کیا قید کی سزا بھی اِن باقی جرائم میں کسی شخص کو دی جا سکتی ہے؟

ذیل میں ہم اِنھی سوالوں کے بارے میں اپنا نقطۂ نظر تفصیل کے ساتھ بیان کریں گے:

شراب نوشی

پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ شراب نوشی کی یہ سزا سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنے

---

[1] یعنی زنا، قذف، قتل و جراحت، محاربہ اور چوری۔

دورِ خلافت میں مسلمانوں کے حکمران کی حیثیت سے اُن کے اربابِ حل و عقد کے ساتھ مشورے سے مقرر کی ہے۔ اِس کی تاریخ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں جو شخص اِس جرم میں گرفتار ہو کر آتا تھا، اُسے بالعموم جوتے، لات، مکے، بل دی ہوئی چادروں کے سونٹے اور کھجور کے سنٹے مارے جاتے تھے۔ سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اِس کے لیے باقاعدہ چالیس کوڑے کی سزا مقرر کی اور سیدنا عمر نے اپنے دورِ خلافت میں جب یہ دیکھا کہ لوگ اِس جرم سے باز نہیں آتے تو اُسے اسی کوڑے میں بدل دیا۔ ابن رشد لکھتے ہیں:

فعمدة الجمهور تشاور عمر والصحابة لما كثر في زمانه شرب الخمر، واشارة على عليه بان يجعل الحد ثمانين قياسًا على حد الفرية، فانه كما قيل عنه رضي الله عنه، اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى.
(بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۳۲)

”جمہور کا مذہب اِس معاملے میں صحابۂ کرام کے ساتھ سیدنا فاروق کی مشاورت پر مبنی ہے جو اُس وقت ہوئی، جب اُن کے زمانے میں لوگ کچھ زیادہ شراب پینے لگے اور سیدنا علی نے مشورہ دیا کہ حد قذف پر قیاس کرتے ہوئے اِس کی سزا بھی اسی کوڑے مقرر کر دی جائے۔ چنانچہ بیان کیا جاتا ہے کہ اِس کے استدلال میں اُنھوں نے فرمایا: یہ جب پیے گا تو مدہوش ہو گا اور مدہوش ہو گا تو بکواس کرے گا اور بکواس کرے گا تو دوسروں پر جھوٹی تہمتیں بھی لگائے گا۔“

اِس سے واضح ہے کہ یہ شریعت ہرگز نہیں ہو سکتی۔ اِس زمین پر قیامت تک کے لیے یہ حق صرف محمد رسول اللہ کو حاصل ہے کہ وہ کسی چیز کو شریعت قرار دیں، اور جب اُن کی طرف سے کوئی چیز شریعت قرار پا جائے تو پھر صدیق و فاروق بھی اُس میں کوئی تغیر و تبدل نہیں کر سکتے۔ یہ اگر

شریعت ہوتی تو نہ سیدنا صدیق اِسے چالیس کوڑوں میں تبدیل کرتے اور نہ سیدنا فاروق اِن چالیس کو اسی میں بدلتے۔ اِس صورت میں یہ حق اِن میں سے کسی کو بھی حاصل نہیں تھا، لہٰذا یہ بالکل قطعی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر شراب نوشی کے مجرموں کو پٹوایا تو شارع کی حیثیت سے نہیں، بلکہ مسلمانوں کے حکمران کی حیثیت سے پٹوایا اور آپ کے بعد آپ کے خلفا نے بھی اُن کے لیے چالیس کوڑے اور اسی کوڑے کی یہ سزائیں اِسی حیثیت سے مقرر کی ہیں۔ چنانچہ ہم پورے اطمینان کے ساتھ یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی حد نہیں، بلکہ محض تعزیر ہے جسے مسلمانوں کا نظم اجتماعی، اگر چاہے تو برقرار رکھ سکتا اور چاہے تو اپنے حالات کے لحاظ سے اِس میں تغیر و تبدل کر سکتا ہے۔

ارتداد

دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ ارتداد کی سزا کا یہ مسئلہ محض ایک حدیث کا مدعا نہ سمجھنے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ ابن عباس کی روایت سے یہ حدیث بخاری میں اِس طرح نقل ہوئی ہے:

من بدل دینه فاقتلوه. (رقم ۳۰۱۷) ''جو شخص اپنا دین تبدیل کرے، اُسے قتل کر دو۔''

ہمارے فقہا اِسے بالعموم ایک حکم عام قرار دیتے ہیں جس کا اطلاق اُن کے نزدیک اُن سب لوگوں پر ہوتا ہے جو زمانۂ رسالت سے لے کر قیامت تک اِس زمین پر کہیں بھی اسلام کو چھوڑ کر کفر اختیار کریں گے۔ اُن کی رائے کے مطابق ہر وہ مسلمان جو اپنی آزادانہ مرضی سے کفر اختیار کرے گا، اُسے اِس حدیث کی رو سے لازماً قتل کر دیا جائے گا۔ اِس معاملے میں اُن کے درمیان اگر کوئی اختلاف ہے تو بس یہ کہ قتل سے پہلے اُسے توبہ کی مہلت دی جائے گی یا نہیں اور اگر دی جائے گی تو اُس کی مدت کیا ہونی چاہیے۔ فقہاے احناف البتہ، عورت کو اِس حکم سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔ اُن کے علاوہ باقی تمام فقہا اِس بات پر متفق ہیں کہ ہر مرتد کی سزا، خواہ وہ عورت ہو یا مرد، اسلامی

شریعت میں قتل ہے۔

لیکن فقہا کی یہ رائے محل نظر ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم تو بے شک ثابت ہے، مگر ہمارے نزدیک یہ کوئی حکم عام نہ تھا، بلکہ صرف اُنھی لوگوں کے ساتھ خاص تھا جن پر آپ نے براہ راست اتمام حجت کیا اور جن کے لیے قرآن مجید میں 'مشرکین' کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے۔

ذیل میں ہم اپنے اِس نقطۂ نظر کی تفصیل کیے دیتے ہیں:

اِس زمین پر ہر شخص اِس حقیقت سے واقف ہے کہ دنیا میں انسان کو رہنے بسنے کا جو موقع حاصل ہوا ہے، وہ کسی حق کی بنا پر نہیں، بلکہ محض آزمایش کے لیے ہے۔ عالم کا پروردگار جب تک چاہتا ہے، کسی کو یہ موقع دیتا ہے اور جب اُس کے علم کے مطابق آزمایش کی یہ مدت پوری ہو جاتی ہے تو موت کا فرشتہ آسمان سے اترتا ہے اور اُسے یہاں سے لے جا کر اُس کے حضور پیش کر دیتا ہے۔

عام انسانوں کے لیے یہ مدت اللہ تعالیٰ اپنے علم و حکمت کے مطابق جتنی چاہیں مقرر کرتے ہیں، لیکن وہ لوگ جن میں رسول کی بعثت ہوتی ہے اور جنھیں اُس کے ذریعے سے براہ راست دعوت پہنچائی جاتی ہے، اُن پر چونکہ آخری حد تک اتمام حجت ہو جاتا ہے، اِس وجہ سے اِس اتمام حجت کے بعد بھی وہ اگر ایمان نہ لائیں تو اُن کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہ قانون قرآن مجید میں پوری صراحت کے ساتھ بیان ہوا ہے کہ وہ پھر اُس کی زمین پر زندہ رہنے کا حق کھو دیتے ہیں۔ زمین پر وہ آزمایش ہی کے لیے رکھے گئے تھے اور رسول کے اتمام حجت کے بعد یہ آزمایش چونکہ آخری حد تک پوری ہو جاتی ہے، اِس وجہ سے اللہ تعالیٰ کا قانون بالعموم یہی ہے کہ اِس کے بعد زندہ رہنے کا یہ حق اُن سے چھین لیا جائے اور اُن پر موت کی سزا نافذ کر دی جائے۔

اس قانون کے مطابق رسول کے براہ راست مخاطبین پر موت کی یہ سزا اِس طرح نافذ کی جاتی ہے کہ رسول اور اُس کے ساتھیوں کو اتمام حجت کے بعد اگر کسی دار الہجرت میں سیاسی اقتدار حاصل نہ ہو سکے تو اللہ تعالیٰ کا عذاب ابر و باد کی ہلاکت خیزیوں کے ساتھ نمودار ہوتا ہے اور رسول کی قوم کو موت کی نیند سلا دیتا ہے۔ قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے کہ عاد و ثمود، قوم نوح، قوم لوط اور دوسری

بہت سی قومیں اِسی طرح زمین سے مٹا دی گئیں، لیکن اِس کے برعکس اگر رسول کو کسی سرزمین میں سیاسی اقتدار حاصل ہو جائے تو قوم کے مغلوب ہو جانے کے بعد اُس کے ہر فرد کے لیے موت کی سزا مقرر کر دی جاتی ہے جو رسول اور اُس کے ساتھی اُس پر نافذ کرتے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ چونکہ یہی دوسری صورت پیش آئی، اِس وجہ سے اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ مشرکین میں سے جو لوگ ۹ ہجری، حج اکبر کے دن تک بھی ایمان نہ لائیں، اُن کے لیے اِسی تاریخ کو میدان عرفات میں اعلان کر دیا جائے کہ ۹ ذوالحجہ سے محرم کے آخری دن تک اُن کے لیے مہلت ہے۔ اِس کے بعد بھی وہ اگر اپنے کفر پر قائم رہے تو موت کی سزا کا یہ قانون اُن پر نافذ کر دیا جائے گا۔ چنانچہ فرمایا ہے:

فَاِذَا انۡسَلَخَ الۡاَشۡهُرُ الۡحُرُمُ فَاقۡتُلُوا الۡـمُشۡرِكِيۡنَ حَيۡثُ وَجَدۡتُّمُوۡهُمۡ وَخُذُوۡهُمۡ وَاحۡصُرُوۡهُمۡ وَاقۡعُدُوۡا لَهُمۡ كُلَّ مَرۡصَدٍ. فَاِنۡ تَابُوۡا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوۡا سَبِيۡلَهُمۡ، اِنَّ اللّٰهَ غَفُوۡرٌ رَّحِيۡمٌ. (التوبہ ۹:۵)

''پھر جب حرام مہینے گزر جائیں تو اِن مشرکین کو جہاں پاؤ، قتل کر دو اور اِس کے لیے اُن کو پکڑو، گھیرو اور ہر گھات میں اُن کے لیے تاک لگاؤ، لیکن وہ اگر کفر و شرک سے توبہ کر لیں اور نماز کا اہتمام کریں اور زکوٰۃ ادا کرنے لگیں تو اُنھیں چھوڑ دو۔ بے شک، اللہ مغفرت کرنے والا، رحم فرمانے والا ہے۔''

یہی قانون ہے جس کی وضاحت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اِس طرح فرمائی:

امرت ان اقاتل الناس حتی یشهدوا ان لا اله الا اللّٰه و ان محمدًا رسول اللّٰه و یقیموا الصلوٰة و یؤتوا الزکوٰة فاذا فعلوا عصموا منی دماء هم واموالهم الا بحقها وحسابهم

''مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں اُن لوگوں سے جنگ کروں، یہاں تک کہ وہ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی شہادت دیں، نماز کا اہتمام کریں اور زکوٰۃ ادا کریں۔ وہ یہ شرائط تسلیم کر لیں تو اُن کی جانیں محفوظ ہو جائیں گی،

علی اللّٰہ. (مسلم، رقم ۱۲۹)

الاّ یہ کہ وہ اسلام کے کسی حق کے تحت اِس حفاظت سے محروم کر دیے جائیں۔ رہا باطن کا حساب تو وہ اللہ کے ذمہ ہے۔‘‘

یہ قانون، جیسا کہ ہم نے عرض کیا، صرف اُن مشرکین کے ساتھ خاص تھا۔ جن پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے براہ راست اتمام حجت کیا۔ اُن کے علاوہ اب قیامت تک کسی دوسری قوم یا فرد کے ساتھ اِس کا کوئی تعلق نہیں ہے، یہاں تک کہ وہ اہل کتاب جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود تھے، قرآن مجید نے اُنھیں بھی اِس سے بالصراحت مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ چنانچہ سورۂ توبہ میں جہاں مشرکین کے لیے قتل کی یہ سزا بیان ہوئی ہے، وہیں اہل کتاب کے بارے میں صاف فرمایا ہے کہ وہ اگر محکومی قبول کر کے اور جزیہ دے کر مسلمانوں کی ریاست میں ایک شہری کی حیثیت سے رہنا چاہیں تو اُن سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا۔ ارشاد خداوندی ہے:

قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَلَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صٰغِرُوْنَ. (۹: ۲۹)

’’اُن اہل کتاب سے لڑو جو نہ اللہ اور روز آخرت پر ایمان لاتے ہیں، نہ اللہ اور اُس کے رسول نے جو کچھ حرام ٹھیرایا ہے، اُسے حرام ٹھیراتے ہیں اور نہ دین حق کی پیروی کرتے ہیں۔ اُن سے لڑو، یہاں تک کہ وہ مغلوب ہو کر جزیہ ادا کریں اور زیردست بن کر رہیں۔‘‘

ہماری اِس بحث سے اللہ تعالیٰ کا یہ قانون اگر پوری طرح واضح ہو جاتا ہے تو اِس کا یہ لازمی تقاضا بھی صاف واضح ہے کہ اِن مشرکوں میں سے کوئی شخص اگر ایمان لانے کے بعد پھر کفر اختیار کرتا تو اُسے بھی لامحالہ اِسی سزا کا مستحق ہونا چاہیے تھا۔ وہ لوگ جن کے لیے کفر کی سزا موت مقرر کی گئی، وہ اگر ایمان لا کر پھر اپنی پہلی حالت کی طرف لوٹتے تو لازم تھا کہ موت کی یہ سزا اُن پر بھی بغیر کسی تردد کے نافذ کر دی جائے۔ چنانچہ یہی وہ ارتداد ہے جس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ’من بدل دينه فاقتلوه‘۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم میں 'مـن' اُسی طرح زمانۂ رسالت کے مشرکین کے لیے خاص ہے، جس طرح اوپر 'امرت ان اقاتل الناس' میں 'الناس' اُن کے لیے خاص ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی اصل جب قرآن مجید میں اِس خصوص کے ساتھ موجود ہے تو اِس کی اِس فرع میں بھی یہ خصوص لازماً برقرار رہنا چاہیے۔ ہمارے فقہا کی غلطی یہ ہے کہ اُنھوں نے 'الناس' کی طرح اِسے قرآن میں اِس کی اصل سے متعلق کرنے اور قرآن وسنت کے باہمی ربط سے اِس حدیث کا مدعا سمجھنے کے بجائے، اِسے عام ٹھیرا کر ہر مرتد کی سزا موت قرار دی اور اِس طرح اسلام کے حدود و تعزیرات میں ایک ایسی سزا کا اضافہ کر دیا جس کا وجود ہی اسلامی شریعت میں ثابت نہیں ہے۔

موت کی سزا

تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ موت کی سزا قرآن مجید کی رو سے قتل نفس اور فساد فی الارض کے سوا کسی جرم میں بھی نہیں دی جا سکتی۔ فرمایا ہے کہ بنی اسرائیل کو شریعت دی گئی تو یہ بات اُسی وقت اُن پر لکھ دی گئی تھی:

اَنَّهٗ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِي الْاَرْضِ فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيْعًا. (المائدہ ۵:۳۲)	''جس نے کسی کو قتل کیا، اِس کے بغیر کہ اُس نے کسی کو قتل کیا ہو یا زمین میں کوئی فساد برپا کیا ہو تو اُس نے گویا سب انسانوں کو قتل کیا۔''

یہ قرآن کا صریح ارشاد ہے، لہٰذا اِن دو جرائم کے سوا، فرد ہو یا حکومت، یہ حق کسی کو بھی حاصل نہیں ہے کہ وہ کسی شخص کی جان کے درپے ہو اور اُسے قتل کر ڈالے۔

قید کی سزا

چوتھے سوال کا جواب یہ ہے کہ قید کی سزا محض سزا نہیں، بلکہ ایک بدترین جرم ہے جس کا ارتکاب خود انسان نے اپنے خلاف کیا ہے۔ اِس لیے مسلمانوں کی کسی حکومت سے ہم یہ توقع نہیں

رکھتے کہ وہ اپنے ضابطۂ حدود و تعزیرات میں اِس سزا کو کبھی شامل کرے گی۔

اِس میں شبہ نہیں کہ کال کوٹھڑیاں، قلعہ کے برج اور تیرہ و تار تہ خانے اِس دنیا میں انسان کی معلوم تاریخ کے ہر دور میں موجود رہے ہیں۔ مسیح ناصری سے انیس صدی پہلے کے ایک پیغمبر یوسف علیہ السلام کی داستان زنداں بائیبل اور قرآن، دونوں میں بیان ہوئی ہے۔ آٹھویں صدی کے عظیم فقیہ ابوحنیفہ اور پھر تیرھویں صدی کے ایک جلیل القدر عالم اور محقق ابن تیمیہ جس طرح قید ہی میں دنیا سے رخصت ہوئے، اُس کی روداد بھی تاریخ کے صفحات میں محفوظ ہے، تاہم اٹھارہویں صدی سے پہلے یہ بندی خانے بالعموم حوالات کے طور پر استعمال ہوتے تھے۔ مجرم اِن میں زیادہ تر مقدمے کی تحقیقات یا موت، تازیانہ اور اِس طرح کی دوسری سزاؤں کے نفاذ کے انتظار میں رکھے جاتے تھے۔ یہ تصور کہ جرم کی پاداش میں کسی شخص کو دو سال، چار سال یا دس پندرہ سال کے لیے قید کر دیا جائے، اِن پچھلی تین صدیوں ہی میں اِس قدر عام ہوا ہے کہ اب زیادہ تر جرائم کی سزا اِسی صورت میں دی جاتی ہے۔

یورپ میں اگرچہ زنداں سے ملتے جلتے بعض ادارے، جیسے فلورنس کا دلی ستن چودھویں صدی کی ابتدا میں موجود تھے۔ اسی طرح ۱۵۵۷ء میں لندن، ۱۵۹۶ء میں ایمسٹرڈم، ۱۷۰۴ء میں روم اور ۱۷۷۳ء میں بلجیم کے قدیم شہر غنت میں جو اصلاح خانے قائم ہوئے، اُن میں بھی کم و بیش یہی تصور کارفرما تھا، لیکن عام خیال یہی ہے کہ پہلا جدید قید خانہ وال نٹ اسٹریٹ جیل کے نام سے ۱۷۹۰ء میں فلاڈلفیا میں قائم ہوا اور پھر مغربی تہذیب کے غلبہ کے ساتھ دنیا میں ہر جگہ وہ زنداں وجود میں آ گئے جن میں آدم کے بیٹے اب برسوں اپنے وجود کی تکمیل کے لیے ترستے اور جرم و سزا کے تصور سے ناآشنا بچے اپنے باپ کو آہنی سلاخوں کے پیچھے دیکھتے شباب کی عمر کو پہنچتے ہیں۔

تازیانہ چند لمحوں کے لیے پیٹھ پر برستا ہے، ہاتھ بس ایک دفعہ کاٹ دیا جاتا ہے، صلیب پورے جسم کو اذیت دے کر اُس کا رشتہ روح سے منقطع کرتی ہے اور قتل کی مختلف صورتیں اِس دنیا کا ہر معاملہ ہمیشہ کے لیے ختم کر دیتی ہیں، لیکن یہ وہ سزا ہے جس کے ذریعے سے انسان کے اندر چھپی ہوئی

اُس کی اصل شخصیت کو برسوں عذاب میں مبتلا کیا جاتا ہے۔ اُس کا اٹھنا بیٹھنا، کھانا پینا، سونا جاگنا، یہاں تک کہ رفع حاجت کے لیے جانا بھی دوسروں کے رحم و کرم پر ہوتا ہے۔ وہ پانی کے ایک گلاس، روٹی کے ایک لقمے، پان کی ایک بیڑی اور سگریٹ کے ایک کش کے لیے دوسروں کا منہ دیکھتا اور بارہا اِن چیزوں کے لیے اپنی عزت نفس کھودیتا ہے۔ وہ جیتے جی ماں کی محبت، باپ کی شفقت، بچوں کے پیار اور بیوی کی الفت کے لیے ترستا ہے اور اپنے وجود کے اُن تقاضوں کو بھی دبانے پر مجبور کیا جاتا ہے جن پر عالم کے پروردگار نے رمضان کے ماہ تربیت میں بھی اِس طرح کی کوئی پابندی عائد نہیں کی۔ اُس کی زندگی فی الواقع 'لا یموت فیھا و لا یحییٰ' کی تصویر بن جاتی ہے۔

پھر یہ سزا صرف مجرم کو نہیں، اُس کے سب اہل تعلق کو بھی ملتی ہے۔ سب سے زیادہ دردانگیز صورت حال اِس میں بیوی کے لیے پیدا ہو جاتی ہے۔ اُس کا شوہر اگر نو دس سال کے لیے قید میں ڈال دیا گیا ہے تو اِس عرصے میں اُسے جن نفسیاتی، معاشرتی، معاشی اور اخلاقی مسائل کے عذاب سے گزرنا پڑتا ہے اور محض ایک مجرم کی بیوی ہونے کے جرم میں گزرنا پڑتا ہے، اُس کا اندازہ صرف وہ باوفا خواتین ہی کر سکتی ہیں جو کبھی اِس مصیبت سے دوچار ہوئی ہوں۔ یہی معاملہ ننھے بچوں کا بھی ہے۔ اپنے باپ کو مسلسل کئی سال تک آہنی سلاخوں کے پیچھے دیکھتے رہنے سے اُن کی جو نفسیات وجود میں آتی ہے، اُس کا اندازہ ہر صاحب عقل بہت آسانی کے ساتھ کر سکتا ہے۔ تازیانے کی سزا، قطع ید، صلیب اور پھانسی ایک واقعہ ہے جو ایک ہی مجرم کے لیے ہر روز نہیں ہوتا، لیکن اِس سزا کے نتیجے میں سنگین دیواروں کے پیچھے مقید باپ کے ساتھ ہر ملاقات کے موقع پر جو غیر معمولی جذبات اِن بچوں کے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں، اُن کے ساتھ اِن کی شخصیت میں توازن کی توقع آخر کس طرح کی جا سکتی ہے؟ وہ اگر معاشرے سے یہ پوچھیں تو یقیناً حق بجانب ہوں گے کہ باپ کے ہوتے ہوئے باپ سے محرومی کی جو سزا اُنھیں ملی، اُس کے لیے آخر کیا جواز ہے جو اخلاقیات قانون کی کتابوں سے اُن کے سامنے پیش کیا جا سکتا ہے؟

پھر یہ بھی دیکھیے کہ تادیب و تنبیہ کے بعد ہر معاشرہ یہی چاہتا ہے کہ مجرم کی اصلاح ہو جائے۔

اِس کے لیے سب سے زیادہ موثر چیز اگر کوئی ہو سکتی ہے تو وہ اچھی صحبت ہے، لیکن طرفہ تماشا ہے کہ اِس سزا کے ذریعے سے مجرم کو معاشرے، خاندان اور خود اُس کے اہل خانہ میں اصلاح کی ہر دعوت اور خیر کی ہر تحریک سے الگ کر کے برسوں مجرموں کی صحبت میں رکھنے کا اِس طرح اہتمام کیا جاتا ہے کہ اُس میں اگر سدھرنے کی کوئی خواہش ہو بھی تو وہ ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے۔ اِس سارے عرصے میں وہ جرم کی دنیا میں جیتا، جرم کی باتیں سنتا، جرم ہی کے نقطۂ نظر سے ہر چیز کو دیکھتا اور جرم ہی کے محرکات کو شب و روز عمل اور اقدام کے لیے ایک زندہ محرک کی حیثیت سے اپنے سامنے پاتا ہے۔ اِس کے بعد، ہمیں نہیں معلوم کہ اُسے رہا کر دینے کے بعد معاشرہ اُس سے کیا توقع کر سکتا ہے؟

پھر اس بات پر بھی غور فرمایئے کہ تازیانہ، قطع ید اور اِس طرح کے دوسرے طریقوں سے تادیب و تنبیہ کے بعد ہم نہیں کہہ سکتے کہ کوئی مجرم کب اپنے لیے خیر کا راستہ منتخب کر لے۔ یہ واقعہ اُس کی زندگی میں کسی وقت بھی ہو سکتا ہے۔ عقل کا تقاضا لامحالہ یہی ہے کہ یہ توفیق اگر اُسے حاصل ہو جائے تو اُس کے لیے فوراً اپنے آپ کو تبدیل کر لینے اور معاشرے کے ایک ذمہ دار فرد کی حیثیت سے زندگی بسر کرنے کے مواقع ہر وقت کھلے رہیں، لیکن ساری سزاؤں میں یہی وہ سزا ہے جس میں اِس کا وقت قانون مقرر کرتا ہے، دراں حالیکہ اِس کی تعیین کا کوئی ذریعہ اُس کے پاس موجود نہیں ہے۔

اِس سزا کے یہی مفاسد ہیں جن کی وجہ سے خدا کی شریعت میں مجرم کو اُس کے گھر ہی میں نظر بند کر دینے یا علاقہ بدر کر دینے کی سزا تو روا رکھی گئی ہے، جہاں وہ اپنے اہل و عیال کو بھی اگر چاہے تو اپنے ساتھ لے جا سکتا ہے، لیکن اُس کو برسوں کے لیے زنداں میں ڈال دینے کا کوئی تصور اِس شریعت کے ضابطۂ حدود و تعزیرات میں موجود نہیں ہے۔

[۱۹۹۳ء]

''امرھم شوریٰ بینھم''

اسلامی ریاست کے لیے نظام حکومت کا بنیادی ضابطہ قرآن مجید کی رو سے 'اَمْرُھُمْ شُوْرٰی بَیْنَھُمْ'[1] ہے۔ قرآن کا یہ مختصر جملہ قواعد زبان کی رو سے جس مفہوم پر دلالت کرتا اور اِس سے نظم سیاسی کے بارے میں جو ہدایات حاصل ہوتی ہیں، وہ ہم یہاں بیان کرتے ہیں:

اِس میں پہلا لفظ 'امر' ہے۔ عربی زبان میں یہ کئی معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ اِس طرح کے الفاظ کے بارے میں زبان و ادب کا ذوق رکھنے والے اِس قاعدے سے آگاہ ہیں کہ ہر جگہ اِن کا مفہوم موقع و محل کے قرائن سے متعین ہوتا ہے۔ سورۂ شوریٰ کی اِس آیت میں یہ کس معنی میں استعمال ہوا ہے؟ یہ طے کرنے سے پہلے ہم عربی زبان میں معروف اِس کے مختلف معانی بیان کریں گے:

یزید بن الجہم الہلالی کے شعر میں یہ 'ترغیب و مشورہ' کے معنی میں استعمال ہوا ہے:

لقد امرت بالبخل ام محمد　　　فقلت لها: حثی علی البخل احمدا

''ام محمد نے مجھے بخل کی ترغیب دی تو میں نے کہا: بخل ہی کی ترغیب دینی ہے تو اپنے بیٹے احمد کو دو۔''

عمرو بن صبغۃ الرقاشی نے اِسے ٹھیک اُس مفہوم میں استعمال کیا ہے، جس مفہوم میں ہم زندگی کے عام مسائل کے بارے میں لفظ 'معاملہ' بولتے ہیں:

---

[1] الشوریٰ ۴۲: ۳۸۔

الا لیقل من شاء ما شاء انما   یلام الفتی فیما استطاع من الامر

''اب جس کو جو کچھ کہنا ہو کہے، نو جوان کو صرف اُسی معاملہ میں ملامت کی جاتی ہے جو اُس کے بس میں ہو۔''

ابو صخر الھذلی کے شعر میں یہ 'حکم واقتدار' کے معنی میں ہے:

اما والذی ابکیٰ واضحك والذی   امات واحیا والذی امرہ الامر

''سنو! قسم ہے اُس ذات کی جس نے رلایا اور ہنسایا، جس نے مارا اور جلایا اور جس کا حکم ہی اصل حکم ہے۔''

صفیہ بنت عبدالمطلب نے اِسے اِس طرح استعمال کیا ہے کہ حکم واقتدار کے ساتھ اِس میں 'نظم اجتماعی' کا مفہوم بھی شامل ہو گیا ہے:

الا من مبلغ عنا قریشًا   فیم الامر فینا والإمار

''سنو! قریش کو میرا یہ پیغام کون پہنچائے گا کہ وہ ہمارے فضل و شرف کا انکار کرتے ہیں تو بتائیں کہ نظام ہمارے ہاتھ میں کیوں ہے اور شوریٰ کا اہل ہمیں کیوں سمجھا جاتا ہے۔''

قرآن مجید میں بھی یہ اِن سب معنوں میں استعمال ہوا ہے اور ہر مقام پر اِس کے معنی سیاق و سباق کے قرائن ہی سے واضح ہوتے ہیں۔ سورۂ شوریٰ کی اِس آیت میں موقع ومحل کی دلالت صاف بتا رہی ہے کہ یہ نظام کے مفہوم میں ہے۔ یہ معنی اِس لفظ میں حکم ہی کے معنی میں وسعت سے پیدا ہوئے ہیں۔ حکم جب بہت سے لوگوں سے متعلق ہوتا ہے تو اپنے لیے حدود مقرر کرتا اور قواعد وضوابط بناتا ہے۔ اُس وقت اِس کا اطلاق سیاسی اقتدار کے احکام اور جماعتی نظم، دونوں پر ہوتا ہے۔ غور کیجیے تو لفظ نظام ہماری زبان میں اِسی مفہوم کی تعبیر کے لیے بولا جاتا ہے۔

پھر اِس مقام پر چونکہ قرآن مجید نے اِسے ضمیر غائب کی طرف اضافت کے سوا کسی دوسری صفت سے مخصوص نہیں کیا، اِس لیے نظام کا ہر پہلو اِس میں شامل سمجھا جائے گا۔ بلدیاتی مسائل، قومی وصوبائی امور، سیاسی ومعاشرتی احکام، قانون سازی کے ضوابط، اختیارات کا سلب وتفویض،

امرا کا عزل ونصب، اجتماعی زندگی کے لیے دین کی تعبیر، غرض نظام ریاست کے سارے معاملات اِس آیت میں بیان کیے گئے قاعدے سے متعلق ہوں گے۔ اسلامی ریاست کا کوئی شعبہ اِس کے دائرے سے باہر اور کوئی حصہ اِس کے اثرات سے خالی نہ ہوگا۔

اس کے بعد 'شوریٰ' ہے۔ یہ 'فعلی' کے وزن پر مصدر ہے اور اِس کے معنی مشورہ کرنے کے ہیں۔ آیت زیر بحث میں اِس مصدر کے خبر واقع ہونے سے جملے کا مفہوم اب وہ نہیں رہا جو 'شَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ'[۲] میں ہے۔ وہی بات کہنی مقصود ہوتی تو الفاظ غالباً یہ ہوتے: 'وفی الامر هم يشاورون' (اور معاملات میں اُن سے مشورہ لیا جاتا ہے)۔ اِس صورت میں ضروری تھا کہ معاشرہ امیر و مامورمیں پہلے سے تقسیم ہو چکا ہوتا۔ امیر یا تو مامور من اللہ ہوتا یا قہر وتغلب سے اقتدار حاصل کر لیتا یا کوئی امام معصوم اسے نامزد کر دیتا۔ بہر حال وہ کہیں سے بھی آتا اور کسی طرح بھی امارت کے منصب تک پہنچتا، صرف اِسی بات کا پابند ہوتا کہ قومی معاملات میں کوئی رائے قائم کرنے سے پہلے وہ لوگوں سے مشورہ کر لے۔ اجماع یا اکثریت کا فیصلہ تسلیم کر لینے کی پابندی اُس پر نہیں لگائی جا سکتی تھی۔ رائے کے ردو قبول کا اختیار اُسی کے پاس ہوتا۔ وہ چاہتا تو کسی کی رائے قبول کر لیتا اور چاہتا تو بغیر کسی تردد کے اُسے رد کر دیتا۔

لیکن 'اَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ' کی صورت میں اسلوب میں جو تبدیلی ہوئی ہے، اُس کا تقاضا ہے کہ خود امیر کی امارت مشورے کے ذریعے سے منعقد ہو۔ نظام مشورے ہی سے وجود میں آئے۔ مشورہ دینے میں سب کے حقوق برابر ہوں۔ جو کچھ مشورے سے بنے، وہ مشورے سے توڑا بھی جا سکے۔ جس چیز کو وجود میں لانے کے لیے مشورہ لیا جائے، ہر شخص کی رائے اُس کے وجود کا جزو بنے۔ اجماع و اتفاق سے فیصلہ نہ ہو سکے تو فصل نزاعات کے لیے اکثریت کی رائے

۲؎ آل عمران ۳:۱۵۹۔ ''نظم اجتماعی کے معاملے میں اُن سے مشورہ لیتے رہو۔ پھر جب کوئی فیصلہ کر لو تو اللہ پر بھروسا کرو۔''

قبول کر لی جائے۔

ہم اپنی زبان میں مثال کے طور پر یہ کہیں کہ: ''اِس مکان کی ملکیت کا فیصلہ اِن دس بھائیوں کے مشورے سے ہوگا''، تو اِس کے صاف معنی یہ ہوں گے کہ دس بھائی ہی فیصلہ کرنے کے مجاز ہیں اور اِن میں سے کسی کی رائے کو دوسرے کی رائے پر ترجیح حاصل نہیں ہے۔ وہ سب بالا جماع ایک ہی نتیجے پر پہنچ جائیں تو خیر، ورنہ اُن کی اکثریت کی رائے فیصلہ کن قرار پائے گی۔ لیکن یہی بات اگر اِس طرح کہی جائے کہ: ''مکان کی ملکیت کا فیصلہ کرتے وقت ان دس بھائیوں سے مشورہ لیا جائے گا''، تو اِس کے معنی اِس کے سوا کچھ نہیں ہوں گے کہ فیصلہ کرنے کا اختیار اِن دس بھائیوں کے سوا کسی اور شخص کے پاس ہے۔ اصل رائے اُسے قائم کرنی ہے اور اُسی کی رائے نافذ العمل ہو گی۔ رائے قائم کرنے سے پہلے، البتہ اُسے چاہیے کہ اِن بھائیوں سے بھی مشورہ کرے۔ اِس صورت میں ظاہر ہے کہ وہ اُن کے اجماع کا پابند ہوگا نہ اُن کی اکثریت کا فیصلہ قبول کرنا اُس کے لیے ضروری ہوگا۔

ہمارے نزدیک چونکہ مسلمانوں کے اجتماعی نظام کی اساس 'اَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ' ہے، اِس لیے اُن کے امرا و حکام کا انتخاب اور حکومت و امارت کا انعقاد مشورے ہی سے ہوگا، اور امارت کا منصب سنبھال لینے کے بعد بھی وہ یہ اختیار نہیں رکھتے کہ اجتماعی معاملات میں مسلمانوں کے اجماع یا اکثریت کی رائے کو رد کر دیں۔

صاحب ''تفہیم القرآن'' مولانا سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودی اِس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

> ''اَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ' کا قاعدہ خود اپنی نوعیت اور فطرت کے لحاظ سے پانچ باتوں کا تقاضا کرتا ہے:
>
> اول یہ کہ اجتماعی معاملات جن لوگوں کے حقوق اور مفاد سے تعلق رکھتے ہیں، اُنھیں اظہار رائے کی پوری آزادی حاصل ہو، اور وہ اِس بات سے پوری طرح باخبر رکھے جائیں کہ اُن کے معاملات فی الواقع کس طرح چلائے جا رہے ہیں، اور اُنھیں اِس امر کا بھی پورا حق حاصل ہو کہ اگر وہ اپنے معاملات کی سربراہی میں کوئی غلطی یا خامی یا کوتاہی دیکھیں تو اُس پر ٹوک سکیں، احتجاج کر سکیں

اوراصلاح ہوتی نہ دیکھیں تو سربراہ کاروں کو بدل سکیں۔لوگوں کا منہ بند کر کے اور اُن کے ہاتھ پاؤں کس کر اور اُن کو بے خبر رکھ کر اُن کے اجتماعی معاملات چلانا صریح بددیانتی ہے، جسے کوئی شخص بھی 'اَمْرُھُمْ شُوْرٰی بَیْنَھُمْ' کے اصول کی پیروی نہیں مان سکتا۔

دوم یہ کہ اجتماعی معاملات کو چلانے کی ذمہ داری جس شخص پر بھی ڈالنی ہو، اُسے لوگوں کی رضا مندی سے مقرر کیا جائے، اور یہ رضا مندی اُن کی آزادانہ رضا مندی ہو۔ جبر اور تخویف سے حاصل کی ہوئی یا تحریص واطماع سے خریدی ہوئی یا دھوکے اور فریب اور مکاریوں سے کھسوٹی ہوئی رضا مندی، درحقیقت رضا مندی نہیں ہے۔ایک قوم کا صحیح سربراہ وہ نہیں ہوتا جو ہر ممکن طریقہ سے کوشش کر کے اُس کا سربراہ بنے، بلکہ وہ ہوتا ہے جس کو لوگ اپنی خوشی اور پسند سے اپنا سربراہ بنائیں۔

سوم یہ کہ سربراہ کار کو مشورہ دینے کے لیے بھی وہ لوگ مقرر کیے جائیں جن کو قوم کا اعتماد حاصل ہو، اور ظاہر بات ہے کہ ایسے لوگ کبھی صحیح معنوں میں حقیقی اعتماد کے حامل قرار نہیں دیے جا سکتے جو دباؤ ڈال کر یا مال سے خرید کر یا جھوٹ اور مکر سے کام لے کر یا لوگوں کو گمراہ کر کے نمائندگی کا مقام حاصل کریں۔

چہارم یہ کہ مشورہ دینے والے اپنے علم اور ایمان وضمیر کے مطابق رائے دیں، اور اِس طرح کے اظہار رائے کی اُنھیں پوری آزادی حاصل ہو۔ یہ بات جہاں نہ ہو، جہاں مشورہ دینے والے کسی لالچ یا خوف کی بنا پر یا کسی جتھا بندی میں کسے ہوئے ہونے کی وجہ سے خود اپنے علم اور ضمیر کے خلاف رائے دیں، وہاں درحقیقت خیانت اور غداری ہو گی، نہ کہ 'اَمْرُھُمْ شُوْرٰی بَیْنَھُمْ' کی پیروی۔

پنجم یہ کہ جو مشورہ اہل شوریٰ کے اجماع (اتفاق رائے) سے دیا جائے یا جسے اُن کے جمہور (اکثریت) کی تائید حاصل ہو، اُسے تسلیم کیا جائے۔ کیونکہ اگر ایک شخص یا ایک ٹولہ سب کی سننے کے بعد اپنی من مانی کرنے کا مختار ہو تو مشاورت بالکل بے معنی ہو جاتی ہے۔اللہ تعالیٰ یہ نہیں فرما رہا ہے کہ ''اُن کے معاملات میں اُن سے مشورہ لیا جاتا ہے'' بلکہ یہ فرما رہا ہے کہ ''اُن کے معاملات آپس کے مشورے سے چلتے ہیں۔'' اِس ارشاد کی تعمیل محض مشورہ لے لینے سے

نہیں ہو جاتی، بلکہ اِس کے لیے ضروری ہے کہ مشاورت میں اجماع یا اکثریت کے ساتھ جو بات طے ہو، اُسی کے مطابق معاملات چلیں۔'' (۵۰۹/۴)

قرآن مجید کا یہ اصول عقل وفطرت سے بھی ثابت ہے۔ مسلمانوں کا کوئی فرد معصوم نہیں ہوتا۔ علم وتقویٰ میں ہوسکتا ہے کہ وہ سب سے ممتاز ہو، امارت وخلافت کے لیے وہ احق ہوسکتا ہے اور اپنے آپ کو احق سمجھ بھی سکتا ہے، لیکن جس طرح مجرد یہ فضیلت اِس بات کے لیے کافی نہیں ہے کہ وہ مسلمانوں کی رائے کو نظر انداز کر کے خلافت کا منصب سنبھالنے کی کوشش کرے، اِسی طرح مسلمانوں کے مشورے سے امارت کے منصب پر فائز ہو جانا بھی اِس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ اب وہ ہر خطا سے محفوظ ہے اور اُسے یہ حق حاصل ہو گیا ہے کہ وہ اپنی تنہا رائے کے مقابل میں اہل الرائے کے اجماع یا اُن کی اکثریت کی رائے کو رد کر دے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حق حاصل تھا اور اِسی وجہ سے حاصل تھا کہ آپ فی الواقع ایک معصوم ہستی اور اللہ کے پیغمبر تھے۔ لیکن تاریخ وسیر کی کتابوں سے اِس امر کی ایک مثال بھی پیش نہیں کی جاسکتی کہ آپ نے کسی معاملے میں اپنی رائے کے مقابل میں مسلمانوں کے اہل الرائے کی اکثریت کی رائے کو نظر انداز کر دیا ہو۔

امیر بہرحال ایک فرد ہی ہوتا ہے اور فرد کی رائے کے مقابل میں ہر شخص تسلیم کرے گا کہ ایک جماعت کی رائے میں صحت واصابت کے امکانات زیادہ ہوتے ہیں۔ امیر کو، اگر وہ فی الواقع ایک خدا ترس شخص ہے تو اپنی رائے کو وہی حیثیت دینی چاہیے جس کا اظہار فقہ اسلامی کے ایک جلیل القدر امام نے اپنے اِس قول میں کیا ہے کہ: ہم اپنی رائے کو صحیح کہتے ہیں، لیکن اُس میں غلطی کا امکان تسلیم کرتے ہیں اور دوسروں کی رائے کو غلط کہتے ہیں، لیکن اُس میں صحت کا امکان تسلیم کرتے ہیں۔

پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ مشورہ دینے والوں کو اگر اِس بات کا احساس ہو کہ اُن کے اجماع یا اکثریت کی رائے بھی ضروری نہیں کہ قبول کر لی جائے تو اول تو وہ مشورہ دینے پر آمادہ نہ ہوں گے۔ طوعاً وکرہاً اِس پر راضی بھی ہو گئے تو سخت بے دلی کے ساتھ مشورہ دیں گے۔ مسئلۂ زیر بحث کبھی اُن کے غور وخوض کا حصہ نہ بن سکے گا۔ وہ شوریٰ میں کشاں کشاں لائے جائیں گے اور افسردہ خاطر ہو کر وہاں سے واپس ہو جائیں گے۔ سیاسی نظام اور ریاستی اداروں کے ساتھ اُن کے

دل و دماغ کا تعلق کبھی استوار نہ ہو سکے گا۔ قاضی ابوبکر جصاص نے اپنی کتاب ''احکام القرآن'' میں مشورہ دینے کے اِس نفسیاتی پہلو کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

و غير جائز ان يكون الامر بالمشاورة على جهة تطييب نفوسهم و رفع اقدارهم ولتقتدى الامة به فى مثله، لانه لو كان معلوما عندهم انهم اذا استفرغوا مجهودهم فى استنباط مـا شووروا فيه وصواب الرأى فيما سئلوا عنه ثم لم يكن ذلك معمولاً عليه ولا متلقى منه بالقبول بوجه، لم يكن فى ذلك تطييب نفوسهم ولا رفع لاقدارهـم، بل فيه ايحاشهم واعلامهم بان اٰراءهم غير مقبولة ولا معمول عليها. فهٰذا تاويل ساقط لا معنى له، فكيف يسوغ تاويل من تاوله لتقتدى به الامة مع علم الامة عند هذا القائل بان هٰذه المشورة لم تفد شيئاً و لم يعمل فيها بشىء اشاروا به. (۴۱/۲)

''اور جائز نہیں ہے کہ مشورہ کرنے کا یہ حکم محض صحابہ کی دل داری اور اُن کی عزت افزائی کے لیے ہو یا محض اِس لیے ہو کہ اِس طرح کے معاملات میں امت آپ کے طریقے کی پیروی کرے، حالانکہ اگر صحابہ کو یہ معلوم ہوتا کہ جب وہ مشورہ طلب امور میں اپنے دل و دماغ کی ساری قوتیں کھپا کر کوئی رائے دیں گے تو اُس پر نہ عمل ہو گا اور نہ کسی پہلو سے اُس کی قدر کی جائے گی تو اِس سے اُن کی دل داری اور عزت افزائی تو کیا ہوتی، الٹا وہ متوحش ہوتے اور سمجھتے کہ اُن کی رائیں نہ قبول کیے جانے کے لیے ہیں نہ عمل کیے جانے کے لیے۔ لہٰذا احکام مشورہ کی یہ تاویل نا قابل اعتبار اور بے معنی ہے۔ پھر تاویل کا یہ پہلو کہ یہ حکم امت کو آپ کے طریقے کی تعلیم دینے کے لیے دیا گیا تھا، کس طرح درست ہو سکتا ہے، جبکہ کہنے والے کے نزدیک بھی یہ بات امت کے علم میں ہو گی کہ اِس مشورے نے نہ کوئی فائدہ دیا اور نہ کسی معاملے میں اِس کے مطابق عمل کیا گیا۔''

یہاں ہوسکتا ہے کہ بعض لوگ مانعین زکوٰۃ کے خلاف کارروائی اور لشکر اسامہ کی روانگی کے بارے میں سیدنا صدیق رضی اللہ عنہ کے طرز عمل کو اِس کی تردید میں پیش کریں، لہٰذا یہ ضروری ہے کہ اُس کی حقیقت بھی واضح کردی جائے۔

استاذ امام امین احسن اصلاحی اُس کے بارے میں لکھتے ہیں:

''(مانعین زکوٰۃ کے) اِس واقعہ پر غور کرنے سے چند حقیقتیں بالکل واضح طور پر سامنے آتی ہیں:

ایک یہ کہ یہ معاملہ شوریٰ اور خلیفہ کے درمیان کا کوئی معاملہ نہیں تھا۔ حضرت ابوبکر نے اِس کو شوریٰ کے سامنے پیش ہی نہیں کیا تھا۔ شوریٰ کے سامنے وہ معاملات پیش ہوتے ہیں جو اجتہاد اور امور مصلحت سے تعلق رکھنے والے ہوتے ہیں۔ یہ معاملہ دین کا ایک منصوص مسئلہ ہے۔ اسلامی حکومت میں کسی ایسی جماعت کے بحیثیت مسلم حقوق شہریت باقی ہی نہیں رہتے جو بیت المال کو زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کردے۔ یہ چیز اسلامی قانون میں طے شدہ ہے۔ اِس وجہ سے حضرت ابوبکر کی ذمہ داری یہ نہیں تھی کہ وہ اِس کو شوریٰ کے سامنے رکھتے، بلکہ بحیثیت خلیفہ اُن کی ذمہ داری صرف یہ تھی کہ وہ اِس بارے میں قانون کی تنفیذ کرتے۔ چنانچہ اُنھوں نے یہی کیا۔ اِس کو مثال سے یوں سمجھیے کہ اسلامی حکومت کے حدود میں کوئی جماعت اگر قتل و غارت شروع کر دے تو خلیفہ کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اِس جماعت کی سرکوبی کے لیے شوریٰ سے اجازت طلب کرے، بلکہ اُس کا فرض یہ ہے کہ قرآن نے محاربین کے لیے جو قانون بتایا ہے، اُس کی تنفیذ کے لیے اپنے اختیارات بے دھڑک استعمال کرے۔

دوسری یہ کہ جن لوگوں نے امیر کے اِس اقدام سے متعلق تردد کا اظہار کیا، اُن کو ایک حدیث کے سمجھنے میں غلط فہمی ہو رہی تھی۔ حضرت ابوبکر نے اِس حدیث کے اجمال کو ایک دوسری حدیث سے جو خود اُنھوں نے حضور سے سنی تھی، واضح کردیا جس سے لوگ مطمئن ہوگئے۔ ظاہر ہے کہ اُس زمانہ کے لوگوں کے نزدیک اُس حدیث سے زیادہ وقیع حدیث اور کون سی ہوسکتی تھی جس کے راوی حضرت ابوبکر صدیق ہوں۔

تیسری یہ کہ حضرت ابوبکر نے یہ جو فرمایا کہ اگر اِن لوگوں سے لڑنے کے لیے میں کسی کو نہیں

پاؤں گا تو میں تنہا اِن سے لڑوں گا، شوریٰ کے کسی فیصلے کو ویٹو کرنے والی بات نہیں ہے، بلکہ یہ اُس ذمہ داری کا صحیح صحیح اظہار واعلان ہے جو دین کے واضح اور قطعی احکام کی تنفیذ اور اُن کے اجرا سے متعلق بحیثیت خلیفہ اُن پر عائد ہوتی تھی۔ اسلام میں خدا اور اُس کے رسول کے احکام کی تنفیذ کے لیے خلیفہ کی اصل ذمہ داری یہی ہے کہ وہ اُن کی تنفیذ کے لیے اپنی جان لڑا دے، اگرچہ ایک شخص بھی اُس کا ساتھ نہ دے۔ جمہور کے مشوروں کا پابند وہ مصلحتی اور اجتہادی امور میں ہے نہ کہ شریعت کی قطعیات میں۔

اِسی طرح لشکر اسامہ کا معاملہ یہ ہے کہ اُس کی ساری تیاریاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے حضور کی حیات مبارک ہی میں ہو چکی تھیں۔ اُس کے لیے اشخاص بھی حضور کے منتخب کردہ تھے۔ اُس کے لیے جھنڈا بھی خود حضور نے باندھا تھا، یہاں تک کہ اگر حضور کی علالت نے تشویش انگیز شکل نہ اختیار کر لی ہوتی تو یہ لشکر روانہ ہو چکا تھا۔ اِسی دوران میں حضور کا وصال ہو گیا اور حضور کے بعد حضرت ابوبکر خلیفہ ہوئے۔ اُنھوں نے خلیفہ ہونے کے بعد قدرتی طور پر اپنی سب سے بڑی ذمہ داری یہ سمجھی کہ حضور جس لشکر کے بھیجنے کی ساری تیاریاں اپنے سامنے کر چکے تھے اور جس کے جلد سے جلد بھیجنے کے دل سے آرزومند تھے، اُس لشکر کو اُس کی پیش نظر مہم پر روانہ کر دیں۔ بحیثیت خلیفۂ رسول کے اُن کی سب سے بڑی ذمہ داری اور اُن کے لیے سب سے بڑی سعادت اُس وقت کوئی ہو سکتی تھی تو بلا ریب یہی ہو سکتی تھی کہ وہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے منشا کو پورا کریں۔ اِس کام کے لیے وہ شوریٰ سے کسی مشورہ کے محتاج نہ تھے، کیونکہ اِس لشکر کے بھیجنے کے فیصلہ سے متعلق سارے امور خود حضور کے سامنے، بلکہ خود حضور کے حکم سے طے پا چکے تھے۔ پیغمبر کے خلیفہ کی حیثیت سے، اُن کا کام پیغمبر کے فیصلہ کو نافذ کرنا تھا نہ کہ اُس کو بدل دینا۔ چنانچہ کچھ لوگوں نے جب وقت کے مخصوص حالات کی بنا پر اِس لشکر کو خلاف مصلحت قرار دیا تو اُنھوں نے صاف صاف کہہ دیا کہ جس جھنڈے کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باندھا ہے، میں اُس کو کھولنے کے لیے تیار نہیں۔

بہر حال، یہ دونوں واقعے کسی طرح بھی اِس بات کی دلیل نہیں بن سکتے کہ خلیفہ کو شوریٰ کے فیصلے رد کر دینے کا حق ہے۔ یہ اگر دلیل ہیں تو اِس بات کی دلیل ہیں کہ خدا اور رسول کے قطعی

احکام کی تنفیذ کے معاملے میں خلیفہ شوریٰ سے مشورہ حاصل کرنے کا پابند نہیں ہے، بلکہ اُس کی ذمہ داری صرف اُن احکام کی تنفیذ ہے۔'' (اسلامی ریاست ۴۲)

'اَمْرُھُمْ شُوْرٰی بَیْنَھُمْ' کے اِس قرآنی اصول کے مطابق نظم اجتماعی میں عام مسلمانوں کی شرکت کا جو طریقہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے خلفاے راشدین نے اپنے تمدن کے لحاظ سے اختیار فرمایا، وہ حسب ذیل دو نکات پر مبنی ہے:

پہلا یہ کہ مسلمان اپنے معتمد لیڈروں کی وساطت سے شریک مشورہ ہوں گے۔ بخاری میں ہے:

ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال حین اذن لھم المسلمون فی عتق سبی ھوازن، فقال: انی لا ادری من اذن فیکم ممن لم یاذن فارجعوا حتی یرفع الینا عرفاء کم امرکم. (رقم ۷۱۷۶)

''مسلمانوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق جب ہوازن کے قیدی رہا کرنے کی اجازت دی تو آپ نے فرمایا: میں نہیں جان سکا کہ تم میں سے کس نے اجازت دی ہے اور کس نے نہیں دی۔ پس تم جاؤ اور اپنے لیڈروں کو بھیجو تا کہ وہ تمھاری رائے سے ہمیں آگاہ کریں۔''

سیدنا صدیق رضی اللہ عنہ کے بارے میں دارمی کی روایت ہے:

فان اعیاہ ان یجد فیہ سنۃ من رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم جمع رءوس الناس و خیارھم فاستشارھم، فاذا اجتمع رایھم علی امر قضی بہ. (رقم ۱۶۳)

''پھر اُس معاملے میں اگر انھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی سنت نہ ملتی تو قوم کے اعیان واکابر کو جمع کر کے اُن سے مشورہ کرتے اور جب وہ کسی بات پر جم جاتے تو اُسی کے مطابق فیصلہ کر دیتے۔''

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں یہ حیثیت قبائل کے سرداروں کو حاصل تھی۔ اوس وخزرج اور قریش کے یہ سردار لفظ کے ہر مفہوم میں اِن قبائل کے معتمد تھے۔ بے شک، یہ منصب اُن کو انتخابات کے ذریعے سے حاصل نہیں ہوا تھا، اور اُس زمانے کے تمدنی حالات میں اِس کی کوئی ضرورت بھی نہ تھی، لیکن اِس کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ لوگ اِن حضرات کے سماجی مقام اور فہم وتجربہ کی وجہ

سے سیاسی واجتماعی معاملات میں اِنھی کو مرجع بناتے تھے۔ زمانۂ جاہلیت میں بھی اِنھیں یہ اعتماد اِن کے قبائل کی آزادانہ مرضی سے حاصل تھا اور اسلام لانے کے بعد بھی اِن کی یہ حیثیت برقرار رہی۔ اسلام سے قبل تو کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ وہ جبر واستبداد سے اولی الامر بن بیٹھے تھے، لیکن اسلام لانے کے بعد اِس کا کوئی امکان نہ تھا۔ اُن کے اتباع وعوام، جب چاہتے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اُن پر عدم اعتماد کا اظہار کر سکتے تھے۔ اور اگر وہ ایسا کرتے تو یہ حضرات، یقیناً اِس منصب پر برقرار نہ رہ سکتے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانے میں تمام اہم فیصلے اِنھی سرداروں کے مشورے سے کیے اور خلافت راشدہ کے دور میں بھی ارباب حل وعقد کی حیثیت سے اِن کا یہ مقام اِسی طرح برقرار رہا۔

عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں عراق وشام کی زمینوں کے بارے میں ایک شوریٰ کے انعقاد کا حال بیان کرتے ہوئے قاضی ابو یوسف لکھتے ہیں:

قالوا: فاستشر، قال: فاستشار المهاجرين الاولين فاختلفوا، فاما عبد الرحمن بن عوف رضی الله عنه فكان رأيه ان تقسم لهم حقوقهم و رأى عثمان وعلى و طلحة و ابن عمر رضی الله عنهم رأى عمر. فارسل الى عشرة من الانصار: خمسة من الاوس و خمسة من الخزرج، من كبرائهم و اشرافهم. (کتاب الخراج ۲۷)	”لوگوں نے کہا: تو پھر آپ باقاعدہ مشورہ کیجیے۔ اِس پر آپ نے مہاجرینِ اولین سے مشورہ کیا تو اُن کی رایوں میں بھی اختلاف تھا۔ عبد الرحمٰن بن عوف کی رائے تھی کہ اِن لوگوں کے حقوق اِنھی میں تقسیم کر دینے چاہییں۔ اور عثمان، علی، طلحہ اور ابن عمر رضوان اللہ علیہم عمر رضی اللہ عنہ سے متفق تھے۔ پھر آپ نے انصار میں سے دس افراد کو بلایا: پانچ اوس کے اکابر و اشراف میں سے اور پانچ خزرج کے اکابر و اشراف میں سے۔“

اہل شوریٰ کے مقابلے میں اپنی حیثیت سیدنا عمر نے اِس مجلس میں اِس طرح واضح فرمائی:

انى لم ازعجكم الا لان تشتركوا	”میں نے آپ لوگوں کو اِس لیے زحمت

فی امانتی فیما حملت من امورکم، فانی واحد کاحدکم ... ولست ارید ان تتبعوا ھذا الذی ھوای. (کتاب الخراج ۲۷)

دی ہے کہ آپ کے معاملات کا جو بارِ امانت مجھ پر ڈالا گیا ہے، اُس کے اٹھانے میں آپ میری مدد کریں۔ میں آپ ہی جیسا ایک شخص ہوں... اورنہیں چاہتا کہ آپ اِن معاملات میں میری خواہش کی پیروی کریں۔“

اِس طرح کی مجالس کے انعقاد کا طریقہ یہ تھا کہ پہلے ایک منادی اعلان کرتا کہ ’الصلوٰۃ جامعۃ‘، یعنی لوگ نماز کے لیے جمع ہو جائیں۔ جب لوگ جمع ہو جاتے تو سیدنا عمر رضی اللہ عنہ دو رکعت نماز پڑھتے، پھر ایک مختصر تقریر فرماتے اور جس معاملے پر رائے لینا مقصود ہوتی، اُسے بحث کے لیے پیش کر دیتے۔ عراق و شام کی زمینوں کا معاملہ اور معرکۂ نہاوند کے موقع پر خود امیر المومنین کے میدان جنگ میں جانے کا مسئلہ اِنھی مجالس میں طے ہوا۔ اِسی طرح فوج کی تنخواہ، عمال کے تقرر، دفتر کی ترتیب، غیر قوموں کے لیے تجارت کی آزادی اور اِن سے متعلق محاصل وغیرہ کے معاملات بھی اِنھی مجالس میں پیش ہو کر طے پائے۔ طبقات ابن سعد، کنز العمال، تاریخ طبری، کتاب الخراج اور اِس طرح کی بعض دوسری کتابوں میں اِن کی تفصیلات بیان ہوئی ہیں۔ بلاذری نے لکھا ہے کہ روزانہ انتظامات کے لیے خاص برسر اقتدار جماعت کے اعیان و اکابر پر مشتمل ایک اور مجلس بھی تھی جس کے اجلاس مسجد نبوی میں منعقد ہوتے رہتے تھے:

کان للمھاجرین مجلس فی المسجد. فکان عمر یجلس معھم فیہ و یحدثھم عما ینتھی الیہ من امور الآفاق. (فتوح البلدان ۲۶۶)

”مسجد نبوی میں مہاجرین کی ایک مجلس منعقد ہوتی تھی اور حضرت عمر اُس میں بیٹھتے اور اُس کے سامنے وہ تمام حالات پیش کیا کرتے تھے جو مملکت کے مختلف گوشوں سے اُن کو پہنچتے تھے۔“

دوسرا یہ کہ امامت و سیادت کا منصب ریاست میں موجود مسلمانوں کے مختلف گروہوں میں سے اُس گروہ کا استحقاق قرار پائے گا جسے عام مسلمانوں کی اکثریت کا اعتماد حاصل ہوگا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات سے کچھ پہلے فیصلہ کیا کہ حکومت کے لیے آپ کے جانشین آپ کے بعد انصار کے بجائے قریش ہوں گے۔ آپ نے فرمایا:

ان هذا الامر فی قریش لا یعادیهم احد الا کبه اللّٰه فی النار علی وجهه ما اقاموا الدین. (بخاری، رقم ۷۱۳۹)

”ہمارا یہ اقتدار قریش میں رہے گا۔ اِس معاملے میں جو شخص بھی اُن کی مخالفت کرے گا، اُسے اللہ اوندھے منہ آگ میں ڈال دے گا، جب تک کہ وہ دین پر قائم رہیں۔“

چنانچہ انصار کو آپ نے ہدایت کی کہ ’قدموا قریشا و لا تقدموها‘[3] (اِس معاملے میں قریش کو آگے کرو اور اُن سے آگے بڑھنے کی کوشش نہ کرو) اور اپنے اِس فیصلے کی وجہ یہ بیان فرمائی:

الناس تبع لقریش فی هذا الشان، مسلمهم لمسلمهم و کافرهم لکافرهم. (مسلم، رقم ۴۷۰۱)

”لوگ اِس معاملے میں قریش کے تابع ہیں۔ عرب کے مومن اُن کے مومنوں کے پیرو ہیں اور اُن کے کافر اُن کے کافروں کے۔“

اِس طرح یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بالکل واضح کر دی کہ عرب کے مسلمانوں کا اعتماد چونکہ قریش کو حاصل ہے، اِس لیے قرآن مجید کی ہدایت ـــــ اَمْرُهُمْ شُوْرٰی بَيْنَهُمْ ـــــ کی روشنی میں امامت عامہ کا مستحق پورے عرب میں اُن کے سوا کوئی دوسرا نہیں ہوسکتا، اور انتقال اقتدار کا یہ فیصلہ کسی نسبی تفوق یا نسلی ترجیح کی بنا پر نہیں، بلکہ اُن کی اِس حیثیت ہی کی وجہ سے کیا گیا ہے۔

تاریخ عرب کا مطالعہ کرنے والے جانتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے عرب میں سیاسی اقتدار اِسی گروہ قریش کو حاصل تھا اور اِنھی کے اشراف عرب کے لیڈر سمجھے جاتے تھے۔ بدر و احد کے معرکوں میں اِن لیڈروں کی بڑی اکثریت اگرچہ تلوار کے گھاٹ اتار دی گئی تھی، لیکن بحیثیت جماعت عربوں کا اعتماد اب بھی قریش ہی کو حاصل تھا۔ اُن میں سے جو بڑے بڑے لوگ ایمان لائے، وہ سب مدینہ میں جمع تھے اور بہت سے لوگوں کو اُن کی اسلامی خدمات نے دوسروں

۳؎ تلخیص الحبیر ۲/ ۶۲۔

سے ممتاز کر دیا تھا۔ یہی لوگ تھے، جن کے لیے مہاجرین کا اصطلاحی نام استعمال ہوتا تھا اور عام عربوں کے قبول اسلام کے بعد اُن کے لیڈر اب مسلمانوں میں اُسی اعتماد ورسوخ کے حامل تھے جو زمانۂ جاہلیت میں قریش کے اعیان واکابر کو حاصل ہوا کرتا تھا۔ اِس وجہ سے یہ حقیقت اپنے اثبات کے لیے انتخابات کی محتاج تھی نہ اِس کے بارے میں کسی اختلاف ونزاع کی گنجایش تھی کہ عرب کے عام مسلمانوں کا اعتماد بہر حال قریش کو حاصل ہے اور جزیرہ نما میں کوئی دوسرا گروہ اُنھیں چیلنج کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا۔

اِس میں شبہ نہیں کہ مدینہ طیبہ میں اوس وخزرج کے لیڈروں ـــــ سعد بن عبادہ اور سعد بن معاذ ـــــ کی قیادت میں مقامی طور پر انصار کا اثر ورسوخ مسلم تھا۔ اپنی دینی خدمات کے اعتبار سے یہ مہاجرین قریش سے کسی طرح کم نہ تھے۔ اُنھوں نے ہجرت کی تھی تو انصار نے غیر مشروط حمایت ونصرت کی پیش کش کے ساتھ اُن کا استقبال کیا تھا۔ بدر واحد اور احزاب وحنین کے معرکوں میں یہ اُن کے پہلو بہ پہلو اسلام کے دشمنوں سے نبرد آزما ہوئے تھے۔ مواخات کے زمانے میں انفاق فی سبیل اللہ کی جو مثال اُنھوں نے قائم کی تھی، تاریخ کے اوراق سے اِس کی کوئی نظیر پیش کرنا آسان نہیں ہے۔ اسلامی ریاست اگر مدینہ ہی کے حدود میں رہتی تو یہ بات یقین کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اقتدار اُن کی طرف منتقل ہو جاتا، لیکن فتح مکہ کے بعد عام عربوں کے اسلام کی طرف رجوع نے سیاسی صورت حال میں عظیم تغیر پیدا کر دیا اور مہاجرین قریش کے مقابلے میں انصار کے سیاسی اثر ورسوخ کی کوئی حیثیت باقی نہ رہی۔

تاہم اِس کے باوجود اندیشہ تھا کہ قبائلی حمیت کے جائز اور فطری رجحانات، دینی خدمات میں مسابقت کا جذبہ اور مدینہ طیبہ میں اپنی جمعیت اور اثر ورسوخ پر اعتماد کہیں اُنھیں اقتدار کی کش مکش میں مبتلا نہ کر دے اور وہ مہاجرین قریش کی حیثیت کو چیلنج کرنے کے لیے میدان میں اتر آئیں۔ یہ صورت حال اگر خدانخواستہ پیدا ہو جاتی تو منافقین اُس سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتے اور اُس وقت کے تمدنی حالات میں جنگ وجدال کے سوا فصل نزاع کی کوئی صورت تلاش کرنا ناممکن ہو جاتا۔

چنانچہ اِسی اندیشے کے پیش نظر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مستقبل میں متوقع اِس قضیے کا فیصلہ اپنی زندگی ہی میں کرنے کا فیصلہ کرلیا اور رئیس انصار سعد بن عبادہ کی موجودگی میں لوگوں، بالخصوص انصار پر واضح کر دیا کہ: 'الائمة من قريش'[۴]، (میرے بعد امامت قریش کو منتقل ہو جائے گی)۔ لہٰذا سقیفہ بنی ساعدہ میں جب انصار کے لیڈروں نے خلافت کے لیے اپنا استحقاق ثابت کرنے کی غرض سے پر جوش تقریریں کیں تو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اِسی فیصلے کا حوالہ دیا۔ آپ نے فرمایا:

لقد علمت يا سعد، ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال، وانت قاعد، قريش ولاة هذا الامر فبر الناس تبع لبرهم وفاجرهم تبع لفاجرهم، فقال له سعد: صدقت، نحن الوزراء وانتم الامراء.
(احمد بن حنبل، رقم ۱۸)

''اے سعد، تمھیں اچھی طرح معلوم ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تمھارے سامنے یہ بات فرمائی تھی کہ خلافت قریش کو ملے گی، اِس لیے کہ عرب کے اچھے اُن کے اچھوں کے پیرو ہیں اور اُن کے برے اُن کے بروں کے۔ سعد نے جواب دیا: آپ نے ٹھیک کہا، ہم وزیر ہیں اور آپ امیر۔''

ایک دوسری روایت میں اُن کے الفاظ ہیں:

لم تعرف العرب هذا الامر الا لهذا الحى من قريش.
(احمد بن حنبل، رقم ۳۹۱)

''اہل عرب اِس قبیلۂ قریش کے سوا کسی اور کی قیادت سے آشنا نہیں ہیں۔''

رئیس انصار سعد بن عبادہ کی طرف سے ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے اِس ارشاد کی تصدیق کے بعد سقیفہ بنی ساعدہ کے حاضرین پر یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ بحث و تمحیص کی گرما گرمی میں وہ غلط راستے پر چل پڑے تھے، دراں حالیکہ اُن کے غور کرنے کا مسئلہ صرف یہ تھا کہ عام مسلمانوں کی اکثریت کے اعتماد کی بنا پر جس گروہ کو اقتدار منتقل ہوا ہے، اُس کی قیادت کے لیے کس لیڈر کا

---

[۴] احمد بن حنبل، رقم ۱۲۲۴۷، ۱۲۸۳۵۔

انتخاب کیا جائے۔ وہ اُس کے رہنماؤں میں سے جسے منتخب کریں گے، وہی مسلمانوں کا خلیفہ ہوگا اور اُن پر اُس کی اطاعت واجب ہوگی۔ انتقال اقتدار کا یہ فیصلہ اُن کے رسول نے کیا ہے اور اِس کے خلاف کوئی راستہ اختیار کرنا اُن کے لیے جائز نہیں ہے۔

خلافت راشدہ اِسی فیصلے کی بنیاد پر قائم ہوئی۔ انصار کے اکابر نے جب اِسے تسلیم کر لیا تو عمر رضی اللہ عنہ نے اِس یقین کی بنا پر کہ مہاجرین قریش کے لیڈر اُن کی رائے سے نہ صرف یہ کہ اختلاف نہ کریں گے، بلکہ سقیفہ کی صورت حال میں اُن کے اقدام کو لازماً درست قرار دیں گے، صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت کا اعلان کر دیا۔ بعد میں ایک موقع پر اُنھوں نے خود اپنے اِس اقدام کا یہی سبب بیان فرمایا اور لوگوں کو تنبیہ کی کہ آیندہ کوئی شخص اِسے اِس باب میں قرآن مجید کے حکم ـــــ اَمۡرُهُمۡ شُوۡرٰى بَيۡنَهُمۡ ـــــ کی خلاف ورزی کے لیے دلیل کے طور پر پیش کرنے کی جسارت نہ کرے۔ اُنھوں نے فرمایا:

فلا یغترن امرؤ ان یقول انما کانت بیعة ابی بکر فلتة و تمت، الا، وانها قد کانت کذلك، ولکن اللّٰه وقی شرها ولیس منکم من تقطع الاعناق الیه مثل ابی بکر. من بایع رجلاً عن غیر مشورة من المسلمین فلا یبایع هو ولا الذی بایعه تغرة ان یقتلا. (بخاری، رقم ۶۸۳۰)	’’تم میں سے کوئی شخص اِس بات سے دھوکا نہ کھائے کہ ابوبکر کی بیعت اچانک ہوئی اور لوگوں نے اُسے قبول کر لیا۔ اِس میں شبہ نہیں کہ اُن کی بیعت اِسی طرح ہوئی، لیکن اللہ نے اہل ایمان کو اُس کے کسی برے نتیجے سے محفوظ رکھا اور یاد رکھو، تمھارے اندر اب کوئی ایسا شخص نہیں ہے کہ ابوبکر کی طرح جس کے سامنے گردنیں جھک جائیں۔ لہٰذا جس شخص نے اہل ایمان کی رائے کے بغیر کسی کی بیعت کی، اُس کی اور اُس سے بیعت لینے والے، دونوں کی بیعت نہ کی جائے۔ اِس لیے کہ اپنے اِس اقدام سے وہ گویا اپنے

آپ کو قتل کے لیے پیش کریں گے۔‘‘

صدیق رضی اللہ عنہ کی وفات کے وقت بھی مہاجرین قریش کی یہ حیثیت برقرار تھی۔ انصار یا عرب کے کسی دوسرے گروہ نے چونکہ اُن کے مقابلے میں اکثریت کا اعتماد حاصل ہونے کا دعویٰ نہیں کیا تھا، اِس لیے اقتدار بدستور اُن کے پاس تھا اور اُس کی توثیق کے لیے عام مسلمانوں کی طرف رجوع کی ضرورت نہ تھی۔ چنانچہ نئے امیر المومنین کی حیثیت سے حضرت عمر کو مہاجرین قریش کے لیڈر نے نامزد کیا اور اُن کے اِس انتخاب کو مسلمانوں کے دو بڑے گروہوں —— انصار و مہاجرین —— کے لیڈروں نے قبول کر لیا تو بغیر کسی نزاع کے اسلامی دستور کے عین مطابق امارت اُن کی طرف منتقل ہو گئی۔ ابن سعد کی روایت ہے:

ان ابا بکر الصدیق لما استعز به، دعا عبد الرحمن ابن عوف فقال: اخبرنی عن عمر بن الخطاب، فقال عبد الرحمن: ما تسألنی عن امر الا وانت اعلم به منی، فقال ابوبکر: وان، فقال عبد الرحمن: هو واللّٰه، افضل من رأیك فیه، ثم دعا عثمان بن عفان ، فقال: اخبرنی عن عمر، فقال: انت اخبرنا به ، فقال: علی ذلك یا أباعبد اللّٰه، فقال عثمان : اللّٰهم علمی به ان سریرته خیر من علانیته وانه لیس فینا مثله. (الطبقات الکبریٰ ۳/۱۹۹)

’’ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ پر بیماری نے غلبہ پا لیا اور اُن کی وفات کا وقت قریب آ گیا تو اُنھوں نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کو بلایا اور اُن سے کہا: مجھے عمر بن الخطاب کے بارے میں بتاؤ، عبدالرحمٰن رضی اللہ عنہ نے جواب دیا: آپ مجھ سے ایک ایسے معاملے کے بارے میں رائے چاہتے ہیں جسے آپ مجھ سے بہتر جانتے ہیں۔ ابوبکر نے فرمایا: اگرچہ (یہ درست ہے، لیکن تم اپنی رائے دو۔) اِس پر عبدالرحمٰن بن عوف نے کہا: خدا کی قسم، وہ اُس رائے سے بھی بڑھ کر ہیں جو آپ اُن کے بارے میں رکھتے ہیں۔ پھر اُنھوں نے عثمان رضی اللہ عنہ کو طلب کیا اور اُن سے کہا: مجھے عمر کے بارے میں بتاؤ۔

حضرت عثمان نے جواب دیا: ہم سے زیادہ آپ اُنھیں جانتے ہیں۔ آپ نے فرمایا: اِس کے باوجود، اے ابوعبداللہ، (میں آپ کی رائے معلوم کرنا چاہتا ہوں۔) اِس پر حضرت عثمان نے کہا: بے شک، میں تو یہ جانتا ہوں کہ اُن کا باطن اُن کے ظاہر سے بہتر ہے اور اُن جیسا ہمارے اندر کوئی دوسرا نہیں ہے۔“

ابن سعد بیان کرتے ہیں کہ اُنھوں نے اِن دونوں کے علاوہ مہاجرین وانصار کے تمام بڑے بڑے لیڈروں سے مشورہ کیا:

و شاور معهما سعيد بن زيد ابا الاعور و اسيد بن الحضير وغيرهما من المهاجرين و الانصار فقال اسيد: اللّٰهم، اعلمه الخيرة بعدك، يرضى للرضى و يسخط للسخط، الذى يسر خير من الذى يعلن ولم يل هذا الامر احد اقوى عليه منه. (الطبقات الکبریٰ ۳/۱۹۹)

”اور اُنھوں نے اِن دونوں حضرات کے ساتھ ابوالاعور سعید بن زید، اسید بن الحضیر اور اِن کے علاوہ مہاجرین وانصار کے دوسرے لیڈروں سے بھی مشورہ کیا تو اسید نے کہا: بے شک، میں آپ کے بعد اُنھیں سب سے بہتر سمجھتا ہوں۔ وہ خوشی کے موقع پر خوش اور ناراضی کے موقع پر ناراض ہوتے ہیں۔ اُن کا پوشیدہ اُن کے ظاہر سے بہتر ہے۔ اِس خلافت کا بوجھ اُن سے بڑھ کر کوئی نہیں اٹھا سکتا۔“

اِس کے بعد ابن سعد نے بتایا ہے کہ کچھ لوگوں نے حضرت ابوبکر کی رائے سے اختلاف بھی کیا، لیکن اُنھوں نے اُنھیں مطمئن کر دیا۔ پھر حضرت عثمان کو بلایا اور کہا:

اكتب: بسم اللّٰه الرحمٰن الرحيم. هذا ما عهد ابو بكر بن ابى قحافة

”لکھیے: اللہ رحمٰن ورحیم کے نام سے۔ یہ ابوبکر بن ابی قحافہ کی وصیت ہے جو اُس نے

فی اٰخر عھدہ بالدنیا خارجًا منھا و عند اول عھدہ بالاٰخرۃ داخلاً فیھا حیث یؤمن الکافر ویوقن الفاجر ویصدق الکاذب. انی استخلفت علیکم بعدی عمر بن الخطاب فاسمعوا لہ و اطیعوا.

(الطبقات الکبریٰ ۳/۲۰۰)

دنیوی زندگی کے اختتام پر، جب وہ اُس سے نکلنے کو ہے اور اخروی زندگی کے آغاز پر، جب وہ اُس میں داخل ہونے کو ہے، اُس وقت کی ہے جب کافر ایمان لاتے، فاجر یقین کرتے اور جھوٹے سچ بولتے ہیں، میں نے عمر بن الخطاب کو تمھارا خلیفہ بنایا ہے۔ پس اُن کی سنو اور اطاعت کرو۔''

اُن کے اِس خط پر مہر لگائی گئی۔ اُن کے حکم کے مطابق عمر بن الخطاب اور اسید بن سعید کی معیت میں حضرت عثمان اُسے لے کر باہر تشریف لائے اور لوگوں سے کہا:

اتبایعون لمن فی ھذا الکتٰب؟ فقالوا: نعم. (الطبقات الکبریٰ ۳/۲۰۰)

''اِس خط میں جس کے حق میں وصیت کی گئی ہے، تم اُس کی بیعت کرو گے؟ لوگوں نے کہا: ہاں۔''

ابن سعد کی روایت ہے:

فاقروا بذلك جمیعًا و رضوا بہ و بایعوا ثم دعا ابوبکر عمر خالیًا، فاوصاہ بما اوصاہ بہ.

(الطبقات الکبریٰ ۳/۲۰۰)

''سب نے اقرار کیا اور اِس پر راضی ہوئے اور عمر کی بیعت کی۔ پھر ابوبکر رضی اللہ عنہ نے عمر کو خلوت میں بلایا اور جو نصیحت کرنا چاہی، کی۔''

عمر رضی اللہ عنہ زخمی ہو گئے اور رخصت کا وقت قریب آ گیا، لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ قائم رہی کہ عام مسلمانوں کی اکثریت کا اعتماد ابھی تک مہاجرین قریش ہی کو حاصل ہے۔ چنانچہ اسلامی دستور کی رو سے مسئلہ کی نوعیت اُس وقت بھی یہی تھی کہ اکثریتی گروہ کو اپنے نئے لیڈر کا انتخاب کرنا تھا۔ ذمہ دار لوگوں نے خود عمر رضی اللہ عنہ سے درخواست کی کہ: 'الا تعھد الینا، الا تومر علینا'[۵] (کیا آپ ہمارے لیے وصیت نہیں کریں گے، کیا آپ ہمارے لیے خلیفہ مقرر نہیں فرمائیں

۵؎ الطبقات الکبریٰ، ابن سعد ۳/ ۳۴۳۔

گے)؟ لیکن اُنھوں نے حضرت ابوبکر کی طرح ارکان شوریٰ کے مشورے سے خود کسی خلیفہ کا تقرر کرنے کے بجائے یہ معاملہ مہاجرین قریش کے چھ بڑے لیڈروں کے سپرد کر دیا اور اُن سے کہا:

انی قد نظرت لکم فی امر الناس فلم اجد عند الناس شقاقاً الا ان یکون فیکم. فان کان شقاق فھو فیکم و انما الامر الی ستۃ: الی عبد الرحمن و عثمان و علی و الزبیر و طلحۃ و سعد.
(الطبقات الکبریٰ ۳/ ۳۴۴)

''میں نے تمھارے لیے امامت عامہ کے مسئلہ پر غور کیا ہے اور اِس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ خلافت کے معاملے میں لوگوں میں کوئی اختلاف نہیں، الاّ یہ کہ وہ تم میں ہو۔ پس اگر کوئی اختلاف ہے تو وہ تمھارے اندر ہی محصور ہے۔ لہٰذا اب یہ معاملہ تم چھ اصحاب ـــــ عبد الرحمٰن، عثمان، علی، زبیر، طلحہ اور سعد کے سپرد ہے۔''

اُن کی اِس بات کا مطلب یہ تھا کہ امارت کے لیے چونکہ لوگوں کی نظروں میں تمھارے سوا کوئی اور نہیں ہے، اِس لیے تم لوگ اگر اپنے میں سے کسی ایک پر متفق ہو جاؤ گے تو وہ تمھارے اِس فیصلے سے اختلاف نہ کریں گے۔

اِس کے بعد اُنھوں نے فرمایا: 'قوموا فتشاوروا فامروا احدکم'[٦] (اٹھو، مشورہ کرو اور اپنے میں سے کسی کو امیر بنا لو)۔ تاہم چونکہ اندیشہ تھا کہ شرپسند شورش برپا کرنے کی کوشش کریں یا یہ حضرات مشاورت کو ضرورت سے زیادہ طویل کر دیں، اِس لیے آپ نے انصار کو جو اقلیتی گروہ ہونے کی وجہ سے اِس قضیے سے الگ تھے، اُن پر نگران مقرر کر دیا۔ ابن سعد، انس بن مالک کے حوالے سے بیان کرتے ہیں:

ارسل عمر بن الخطاب الی ابی طلحۃ الانصاری قبیل ان یموت بساعۃ فقال: یا ابا طلحۃ، کن فی خمسین من قومك من الانصار

''عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے وفات سے ذرا پہلے ابوطلحہ انصاری کو بلایا۔ وہ آئے تو فرمایا: ابوطلحہ، اپنی قوم، انصار کے پچاس آدمی لے کر اِن اصحاب شوریٰ کے پاس پہنچ

٦ الطبقات الکبریٰ، ابن سعد ۳/ ۳۴۴۔

مع ھولاء النفر اصحاب الشوریٰ فانھم فیما احسب سیجتمعون فی بیت احدھم فقم علی ذلك الباب باصحابك فلا تترك احداً یدخل علیھم ولا تترکھم یمضی الیوم الثالث حتی یومروا احدھم.

(الطبقات الکبریٰ ۳/۳۶۴)

جاؤ۔ میرا خیال ہے کہ یہ اپنے میں سے کسی کے گھر پر جمع ہوں گے۔ لہٰذا تم اپنے ساتھیوں کو لے کر دروازے پر کھڑے ہو جاؤ اور نہ کسی کو اندر داخل ہونے دو، نہ اِنھیں انتخاب امارت کے لیے تین دن سے زیادہ کی مہلت دو۔‘‘

انصار کے ارباب حل وعقد کے بارے میں سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اِن لوگوں کو ہدایت فرمائی:

احضروا معکم من شیوخ الانصار ولیس لھم من امرکم شئ.

(الامامۃ والسیاسہ، ابن قتیبہ ۲۸)

’’انصار کے لیڈروں کو اپنے ساتھ بلا لو، لیکن تمھاری اِس امارت میں اُن کا کوئی حصہ نہیں ہے۔‘‘

بخاری اور ابن سعد، دونوں کی روایت ہے کہ یہ سب جمع ہوئے تو عبدالرحمٰن بن عوف نے اُن میں سے تین کو تین کے حق میں دستبردار ہونے کا مشورہ دیا۔ چنانچہ زبیر، علی کے حق میں اور طلحہ و سعد، عثمان اور عبدالرحمٰن کے حق میں دستبردار ہو گئے۔ پھر اُنھوں نے علی و عثمان سے کہا کہ وہ اِس معاملے کا فیصلہ اُن کے سپرد کر دیں۔ وہ دونوں راضی ہو گئے تو علی رضی اللہ عنہ سے کہا:

ان لك من القرابۃ من رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم والقدم. واللّٰہ، علیك لئن استخلفت لتعدلن ولئن استخلف عثمان لتسمعن ولتطیعن.

(الطبقات الکبریٰ ۳/۳۳۹)

’’تمھیں دین میں سبقت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قرابت کا شرف حاصل ہے۔ خدا گواہ رہے کہ اگر خلافت تمھارے سپرد ہوئی تو وعدہ کرو کہ عدل کرو گے اور اگر عثمان خلیفہ بنا دیے گئے تو اُن کے ساتھ سمع وطاعت کا رویہ اختیار کرو گے۔‘‘

حضرت علی نے اقرار کیا تو اُنھوں نے یہی بات عثمان رضی اللہ عنہ سے کہی۔ وہ بھی راضی ہو گئے تو

فرمایا: عثمان اپنا ہاتھ بڑھاؤ۔ اُنھوں نے ہاتھ بڑھایا تو حضرت علی اور دوسرے لوگوں نے بیعت کر لی[۷]۔

علی رضی اللہ عنہ کے انتخاب کے بارے میں دو رائیں ہو سکتی ہیں، لیکن یہ اختلاف آرا کسی بنیادی اصول کے بارے میں نہیں، صرف اِس بات میں ہے کہ قریش کے سب لیڈر کیا اُن کے انتخاب کے موقع پر جمع ہوئے اور اُن کا انتخاب اُنھوں نے اپنی آزادانہ مرضی سے کیا یا اِس میں جبر و اکراہ کو بھی کچھ دخل تھا؟ یہ بحث ہمارے موضوع سے غیر متعلق ہے، اِس لیے اِس سے قطع نظر بھی کر لیا جائے تو یہ حقیقت اپنی جگہ پر ثابت ہے کہ خلافت راشدہ کے پورے دور میں اقتدار بہر حال اکثریتی گروہ، یعنی مہاجرین قریش کے پاس رہا اور اُن کے بڑے بڑے لیڈر باہمی مشورے سے امامت عامہ کے لیے مختلف اشخاص کا انتخاب کرتے رہے۔ پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ چاروں خلفا کے انتخاب کے لیے الگ الگ طریقے اختیار نہیں کیے گئے، بلکہ اصولی اعتبار سے ایک ہی طریقے کی پیروی کی گئی۔ یہ سب اکثریتی گروہ کے اکابر میں سے منتخب کیے گئے اور اِن کا انتخاب تمام گروہوں کے اکابر کے مشورے سے ہوا۔ فرق صرف یہ ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ پر وہ متفق ہو گئے تو حضرت ابوبکر نے اُن کا فیصلہ خود نافذ کر دیا اور حضرت عمر نے اُن کی رائے کو مختلف، لیکن چھ بڑے لیڈروں ہی میں محصور پایا تو اُن کے اِس فیصلے کا اعلان خود کر دیا اور اُن چھ میں سے ایک کے انتخاب کی ذمہ داری خود اِن چھ اشخاص پر ڈال دی۔

[۱۹۹۰ء]

---

[۷] بخاری، رقم ۳۷۰۰۔ الطبقات الکبریٰ، ابن سعد ۳/ ۳۳۹۔

تاویل کی غلطی

قرآن مجید کی دو آیات ہیں جنھیں اِس زمانے میں بعض اہل علم نے غلبۂ دین کے لیے اپنی جدوجہد کا ماخذ قرار دیا اور پھر اِسی بنیاد پر فرائض دینی میں ایک ''فریضۂ اقامت دین'' کا اضافہ کر دیا ہے[1]۔ اِن آیات کی یہ تاویل، ہمارے نزدیک عربیت کی رو سے محل نظر اور قرآن مجید کے مدعا کے بالکل خلاف ہے۔ چنانچہ اِن کے بارے میں اپنی تحقیق ہم بہ دلائل یہاں بیان کر رہے ہیں۔

پہلی آیت یہ ہے:

هُوَ الَّذِیۡۤ اَرۡسَلَ رَسُوۡلَهٗ بِالۡهُدٰی وَدِیۡنِ الۡحَقِّ لِیُظۡهِرَهٗ عَلَی الدِّیۡنِ کُلِّهٖ ، وَلَوۡ کَرِهَ الۡمُشۡرِکُوۡنَ. (الصّف ٦١:٩)	''وہی ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور دین حق کے ساتھ بھیجا کہ وہ اُسے تمام ادیان پر غالب کر دے، اگرچہ اِن مشرکوں کو یہ بات کتنی ہی ناگوار گزرے۔''

اِس آیت پر غور فرمایئے، اِس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے اپنی وہی سنت بیان فرمائی ہے جس کا ذکر رسولوں کے باب میں ایک قطعی قانون کی حیثیت سے قرآن مجید میں جگہ جگہ ہوا ہے۔ وہ سنت یہ ہے کہ رسولوں کے ذریعے سے عالم کے پروردگار کی حجت جب کسی

---

[1] اب یہی مدعا بعض لوگ سورۂ مدثر کی آیت: 'وَرَبَّکَ فَکَبِّرۡ' سے بھی ثابت کرنا چاہتے ہیں، لیکن اِس کی لغویت اِس قدر واضح ہے کہ عربی زبان اور قرآن مجید کے اسالیب سے ادنیٰ مناسبت بھی اگر کسی شخص کو حاصل ہے تو وہ اِسے قابل التفات نہیں سمجھ سکتا۔

قوم پر پوری ہو جاتی ہے تو اللہ تعالیٰ انھیں اُس قوم پر غلبہ عطا فرماتے ہیں۔ نبی، ہو سکتا ہے کہ اپنی قوم کے مقابلے میں ناکام ہو جائے[۲]، لیکن رسول ہر حال میں اپنی قوم پر غالب آتا ہے، عام اِس سے کہ یہ غلبہ اُس کی زندگی میں حاصل ہو جائے یا اُس کے دنیا سے رخصت ہو جانے کے بعد اُس کے اعوان و انصار کو حاصل ہو۔ سورۂ مجادلہ میں فرمایا ہے:

اِنَّ الَّذِيۡنَ يُحَآدُّوۡنَ اللّٰهَ وَرَسُوۡلَهٗۤ، اُولٰٓئِكَ فِى الۡاَذَلِّيۡنَ . كَتَبَ اللّٰهُ لَاَغۡلِبَنَّ اَنَا وَرُسُلِىۡ، اِنَّ اللّٰهَ قَوِىٌّ عَزِيۡزٌ. (۵۸: ۲۰-۲۱)

''بے شک، جو لوگ اللہ اور اُس کے رسول کی مخالفت کرتے ہیں، وہ ذلیل ہو کر رہیں گے۔ اللہ نے لکھ دیا ہے کہ میں اور میرے رسول ہر حال میں غالب ہوں گے۔ بے شک، اللہ قوی و عزیز ہے۔''

نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی اللہ کے رسول تھے۔ چنانچہ یہ سنت آپ کے بارے میں بھی قرآن میں بیان ہوئی ہے۔ قرآن مجید کا بیان ہے کہ آپ کے صحابہ کو بالصراحت بتا دیا گیا تھا کہ آپ اپنی قوم، یعنی مشرکین عرب پر لازماً غالب ہوں گے۔ سورۂ فتح میں ہے:

وَلَوۡ قَاتَلَكُمُ الَّذِيۡنَ كَفَرُوۡا لَوَلَّوُا الۡاَدۡبَارَ ثُمَّ لَا يَجِدُوۡنَ وَلِيًّا وَّلَا نَصِيۡرًا . سُنَّةَ اللّٰهِ الَّتِىۡ قَدۡ خَلَتۡ مِنۡ قَبۡلُ وَلَنۡ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبۡدِيۡلًا. (۴۸: ۲۲-۲۳)

''اور اگر یہ منکرین (یعنی کفار قریش) تم سے جنگ کرتے تو لازماً مغلوب ہو کر پیٹھ پھیرتے، پھر نہ کوئی کارساز پاتے نہ مددگار۔ یہ اللہ کی ٹھیرائی ہوئی سنت ہے جو پہلے سے چلی آ رہی ہے اور اللہ کی اِس سنت میں تم ہرگز کوئی تبدیلی نہ پاؤ گے۔''

یہ سنت کس طرح پوری ہوئی؟ قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابۂ کرام کو اُن سے جنگ کا حکم دیا گیا اور اِس جنگ کی یہ غایت اُن پر واضح کر دی گئی کہ مشرکین عرب اسلام قبول کریں گے یا زمین سے مٹا دیے جائیں گے۔ سورۂ فتح ہی میں ہے:

۲؎ یعنی دنیوی غلبہ کے اعتبار سے۔

تُقَاتِلُوْنَهُمْ اَوْ يُسْلِمُوْنَ. (۴۸:۱۶)

''تم کو اُن سے جنگ کرنی ہوگی یا وہ اسلام قبول کر لیں گے۔''

اُن سے کہا گیا کہ مشرکین سے لڑا جائے، یہاں تک کہ سر زمین عرب میں دین حق کی بالا دستی قائم ہو جائے اور اُنھیں بتا دیا جائے کہ وہ اگر اپنی روش سے باز نہ آئے تو اُن کا انجام بھی وہی ہوگا جو اِس سے پہلے اُن قوموں کا ہوا جن کی طرف رسول مبعوث کیے گئے اور اُنھوں نے اُن کا انکار کر دیا۔ سورۂ انفال میں فرمایا ہے:

قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا: اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ وَاِنْ يَّعُوْدُوْا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْاَوَّلِيْنَ. وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ كُلُّهٗ لِلّٰهِ. فَاِنِ انْتَهَوْا، فَاِنَّ اللّٰهَ بِمَا يَعْمَلُوْنَ بَصِيْرٌ. (۸:۳۸-۳۹)

''اِن کافروں کو بتا دو کہ اگر وہ اب بھی اسلام کی مخالفت سے باز آ گئے تو جو کچھ پہلے ہو چکا، اُسے معاف کر دیا جائے گا، اور اگر اُنھوں نے پچھلی روش کا اعادہ کیا تو ہمارے اُس طریقے کو یاد رکھیں جو ہم نے گزشتہ قوموں کے معاملے میں اختیار کیا اور اِن سے لڑو، یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین اِس سر زمین میں پورا کا پورا اللہ کے لیے ہو جائے۔ پھر اگر وہ باز آ گئے تو اللہ اُن کے سب اعمال کو دیکھ رہا ہے۔''

اُن سے وعدہ کیا گیا کہ اِس جنگ کے نتیجے میں سر زمین عرب میں اُنھیں لازماً غلبہ واقتدار حاصل ہو جائے گا۔ سورۂ نور میں ارشاد خداوندی ہے:

وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ

''(رسول کے ساتھیو)، اللہ نے وعدہ کیا ہے تم میں سے اُن لوگوں کے ساتھ جو فی الواقع ایمان لائے اور جنھوں نے نیک عمل کیے

وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِيْنَهُمُ الَّذِي ارْتَضٰى لَهُمْ. (۲۴:۵۵)

کہ اللہ اُنھیں اِس سرزمین میں اُسی طرح اقتدار بخشے گا جس طرح اُس نے اِس سے پہلے رسولوں کی امتوں کو اقتدار بخشا اور اُن کے لیے اُن کے اُس دین کو مستحکم کرے گا جسے اُس نے اُن کے حق میں پسند کیا۔‘‘

تاریخ گواہی دیتی ہے کہ یہ وعدہ اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی ہی میں پورا کر دیا اور دین حق سرزمین عرب کے تمام ادیان پر غالب آ گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلان فرمایا کہ: ’لا یجتمع دینان فی جزیرة العرب[۳]‘ (جزیرہ نماے عرب میں دین حق کے ساتھ کوئی اور دین جمع نہیں ہوسکتا)۔ چنانچہ رسولوں کے باب میں اللہ کی وہ سنت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں بھی پوری ہو گئی جو قرآن مجید کی رو سے ہمیشہ اٹل رہی ہے۔

سورۂ صف کی زیر بحث آیت درحقیقت اِسی سنت سے متعلق ہے۔

آیت کا تجزیہ کیجیے: اِس میں ’لیظھرہ‘ کی ضمیر مرفوع کا مرجع قواعد زبان کے مطابق ’اللّٰہ‘ اور ضمیر منصوب کا مرجع ’الھدی‘ یعنی ’دین الحق‘ ہے۔ ’الدین کلہ‘ چونکہ ’ولو کرہ المشرکون‘ کا معطوف علیہ ہے اور ’المشرکون‘ کی تعبیر قرآن مجید میں ہمیشہ مشرکین عرب کے لیے اختیار کی جاتی ہے، اِس لیے ’الدین‘ کا الف لام عربیت کی رو سے لازماً عہد کے لیے ہے۔ چنانچہ تمام ادیان سے یہاں سرزمین عرب کے تمام ادیان مراد ہیں۔ اِس تجزیے کے لحاظ سے آیت کے معنی ہم اس طرح بیان کریں گے:

’’وہی ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت، یعنی دین حق کے ساتھ بھیجا تاکہ وہ اِس دین کو (سرزمین عرب کے) تمام ادیان پر غالب کر دے، اگرچہ یہ بات اِن مشرکوں کو کتنی ہی ناگوار ہو۔‘‘

۳؎ الموطا، رقم ۲۸۱۷۔

قواعد عربیت اور نظائر قرآن کی روشنی میں آیت کا ترجمہ یہی ہو سکتا ہے اور اِس ترجمے سے واضح ہے کہ غلبۂ دین کے لیے اب کسی شخص کی جدوجہد کا اِس آیت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ سورۂ صف کے مخاطب صحابۂ رسول ہیں اور اِس کا موضوع رسول کی نصرت کے لیے جہاد کی ترغیب ہے۔ یہ نصرت، قرآن کے مطابق رسول کے ماننے والوں پر اُس کا خاص حق ہے۔ چنانچہ اِس سورہ میں پہلے دو جلیل القدر رسولوں کے حوالے سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے والوں کو متنبہ کیا گیا ہے کہ وہ اِن رسولوں کی قوم —— بنی اسرائیل —— کی طرح اِس حق کو ادا کرنے میں کوتاہی نہ کریں۔ اِس کے بعد اُنھیں بشارت دی گئی ہے کہ اللہ اپنے رسول کو غلبہ عطا فرمائے گا، پھر اُنھیں اِس مقصد کے لیے جہاد کی ترغیب دی گئی ہے اور اُن سے مطالبہ کیا گیا ہے کہ وہ حق نصرت ادا کریں۔ آخر میں بنی اسرائیل کے آخری رسول حضرت مسیح علیہ السلام کے حواریوں کی مثال بیان کی گئی ہے کہ اُن کے رسول نے جب اُن سے اِس حق کے ادا کرنے کا مطالبہ کیا تو وہ بغیر کسی تردد کے اِسے ادا کرنے کے لیے آگے بڑھے۔ چنانچہ اللہ نے اُنھیں اُن کے دشمنوں پر غالب کر دیا۔

قرآن مجید کے دوسرے دو مقامات پر بھی یہ آیت اِسی طرح کے سیاق میں آئی ہے۔ اِس کا حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ ہی کے ساتھ خاص ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اب قیامت تک کسی شخص کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اِس آیت کے حکم اور اِس کے مقتضیات و لوازم کا کوئی تعلق اپنی ذات یا اپنی جدوجہد کے ساتھ قائم کرے۔

دوسری آیت یہ ہے:

شَرَعَ لَكُمۡ مِّنَ الدِّيۡنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوۡحًا وَّالَّذِيۡۤ اَوۡحَيۡنَاۤ اِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهٖۤ اِبۡرٰهِيۡمَ وَمُوۡسٰى وَعِيۡسٰۤى اَنۡ اَقِيۡمُوا الدِّيۡنَ وَلَا تَتَفَرَّقُوۡا فِيۡهِ. (الشوریٰ ۴۲:۱۳)	”اُس نے تمھارے لیے وہی دین مقرر کیا جس کا حکم اُس نے نوح کو دیا اور جس کی وحی اب ہم نے تمھاری طرف کی اور جس کی ہدایت ہم نے ابراہیم اور موسیٰ اور عیسیٰ کو فرمائی، اِس تاکید کے ساتھ کہ اِس دین کو قائم رکھو اور اِس میں تفرقہ پیدا نہ کرو۔“

اِس آیت میں پہلی بات یہ فرمائی گئی ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کوئی نیا دین لے کرنہیں آئے نہ اِس سے پہلے کوئی نبی اپنے کسی الگ مذہب کا بانی تھا، بلکہ ایک ہی دین حق ہے جوتمام نبیوں کو دیا گیا۔نوح وابراہیم اورموسیٰ وعیسیٰ علیہم السلام نے اِسی کی دعوت دی اوراب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت بھی اِسی کے ساتھ ہوئی ہے۔ اِس کے بعدارشادفرمایاہے کہ اِن سب نبیوں اور اِن کی امتوں کو یہ دین اِس ہدایت کے ساتھ دیا گیا کہ: 'اَقِیْمُوا الدِّیْنَ وَلَا تَتَفَرَّقُوْا فِیْهِ'۔

اِس ہدایت کا مدعا کیا ہے؟ اِس کو سمجھنے کے لیے آیت کے الفاظ پر غور فرمایئے۔اِن میں اہم ترین لفظ'اقیموا' ہے۔ یہ لفظ باب افعال سے فعل امر ہے۔عربی زبان میں یہ اگر براہ راست کسی مفعول سے متعلق ہوتو حسب ذیل دوصورتوں میں استعمال ہوتا ہے:

ایک، مادی چیزوں کے لیے باعتبارحقیقت یاباعتبارمجاز۔

دوسرے، معنوی حقائق کے لیے۔

پہلی صورت میں اِس کے جومعنی قرآن مجیداورکلام عرب کے تتبع سے ثابت ہوتے ہیں، وہ یہ ہیں:

ا۔سیدھا کرنا یا سیدھا رکھنا۔مثال کےطور پر کہتے ہیں:'اقام الدرء' اُس نے نیزے کی ٹیڑھ نکال دی؛'اقام الصف' اُس نے صف سیدھی کی۔ثعلبہ بن عمرو نے کہا ہے:

اکب علیها کاتب بدواته　　　یقیم یدیه تارة ویخالف

''کوئی لکھنے والا اُن پر اپنی دوات کے ساتھ نقوش بناتا رہا،کبھی اپنے ہاتھوں کوسیدھا رکھے ہوئے اورکبھی اِس کے برخلاف۔''

اِس سے مجاز کا اسلوب ہے:'اقیموا صدورکم'، اپنے دلوں کی ٹیڑھ دورکرو۔ یزید بن خذاق کہتا ہے:

اقیموا بنی النعمان عنا صدورکم　　　والا تقیموا کارهین الرؤسا

''نعمان کے بیٹو، ہماری طرف سے اپنے دلوں کی ٹیڑھ دورکرو، ورنہ یادرکھو،تم اپنے سروں کی ٹیڑھ دورکرنے پر مجبور ہوجاؤ گے۔''

سورۂ رحمٰن میں ہے:

وَاَقِیۡمُوا الۡوَزۡنَ بِالۡقِسۡطِ. (۵۵:۹) ''اور سیدھی ترازو تولو، انصاف کے ساتھ۔''

اعراف میں ہے:

وَاَقِیۡمُوۡا وُجُوۡهَکُمۡ عِنۡدَ کُلِّ مَسۡجِدٍ. (۲۹:۷) ''اور اپنا رخ ہر نماز کے وقت (اللہ ہی کی طرف) سیدھا رکھو۔''

روم میں ہے:

فَاَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّیۡنِ الۡقَیِّمِ. (۴۳:۳۰) ''پس سیدھا رکھو اپنا رخ سیدھی راہ پر۔''

۲۔ کسی ہلتی چیز کو ٹھیرانا۔ بشامہ بن غدیر اپنے اونٹ کی تعریف میں کہتا ہے:

فاقام هو ذلة الرشاء، وان تخطى يداه يمد بالضبع

''پس اُس نے کنوئیں کی ہلتی ہوئی رسی کو ٹھیرایا، اور اگر اُس کے ہاتھ ناکام رہے تو وہ اپنے بازو پھیلا دے گا۔''

۳۔ بیٹھے کو اٹھانا، کھڑا کرنا۔ جیسے: 'اقام الرجل'، اُس نے آدمی کو اٹھایا؛ 'اقام الجدار'، اُس نے دیوار کھڑی کی۔ سورۂ کہف میں ہے:

فَوَجَدَا فِیۡهَا جِدَارًا یُّرِیۡدُ اَنۡ یَّنۡقَضَّ فَاَقَامَهٗ. (۱۸:۷۷) ''اِس بستی میں اُنھوں نے ایک دیوار دیکھی جو گرا چاہتی تھی تو اُس نے اُس کو کھڑا کر دیا۔''

اِس سے مجاز کا اسلوب ہے: 'اقام السوق'، اُس نے بازار لگایا، بازار گرم کیا۔ ابن خزیم کا شعر ہے:

اقامت غزالة سوق الضراب لاهل العراقين حولاً قميطا

''غزالہ نے اہل بصرہ اور اہل کوفہ کے لیے پورا سال جنگ کا بازار گرم کیے رکھا۔''

سورۂ نساء میں ہے:

وَاِذَا کُنۡتَ فِیۡہِمۡ فَاَقَمۡتَ لَہُمُ الصَّلٰوۃَ. (۱۰۲:۴) ”اور جب تم اُن کے درمیان ہو، پھر اُن کے لیے نماز کھڑی کرو۔“

سورۂ کہف میں ہے:

فَلَا نُقِیۡمُ لَہُمۡ یَوۡمَ الۡقِیٰمَۃِ وَزۡنًا. (۱۸:۱۰۵) ”پس قیامت کے دن ہم اُن کے لیے کوئی تول کھڑی نہ کریں گے۔“

یہ پہلی صورت ہوئی۔ دوسری صورت میں یہی تینوں مفاہیم جب معنوی حقائق کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں تو اِس سے جو معنی پیدا ہوتے، وہ یہ ہیں:

۱۔ 'بیٹھے کو اٹھانا، کھڑا کرنا' سے ظاہر کرنا، رائج اور نافذ کرنا۔ مثلاً: 'اقم الحق'، حق ظاہر کرو، 'اقم الحد علیہ'، اُس پر حد نافذ کرو۔

۲۔ 'سیدھا کرنا' یا 'سیدھا رکھنا'، سے درست کرنا یا درست رکھنا۔ سورۂ طلاق میں ہے:

وَاَقِیۡمُوا الشَّہَادَۃَ لِلّٰہِ. (۶۵:۲) ”اور (گواہی دینے والو)، درست رکھو اِس گواہی کو اللہ کے لیے۔“

۳۔ 'کسی چیز کو ٹھیرانا'، سے ثابت، مستقل اور محفوظ ٹھیرانا، برقرار رکھنا۔ نماز کے بارے میں کہتے ہیں: 'اقامہا اللّٰہ'، اللہ اِسے برقرار رکھے۔ سورۂ بقرہ میں ہے:

فَاِنۡ خِفۡتُمۡ اَلَّا یُقِیۡمَا حُدُوۡدَ اللّٰہِ. (۲:۲۲۹) ”پھر اگر تمھیں اندیشہ ہو کہ وہ دونوں حدود الٰہی کو برقرار نہ رکھ سکیں گے۔“

یعنی اُن پر قائم نہ رہ سکیں گے۔

سورۂ مائدہ میں فرمایا ہے:

قُلۡ یٰۤاَہۡلَ الۡکِتٰبِ لَسۡتُمۡ عَلٰی شَیۡءٍ حَتّٰی تُقِیۡمُوا التَّوۡرٰىۃَ وَالۡاِنۡجِیۡلَ وَمَاۤ اُنۡزِلَ اِلَیۡکُمۡ مِّنۡ رَّبِّکُمۡ. (۵:۶۸) ”اِن سے کہو، اے اہل کتاب، تمھاری کوئی بنیاد نہیں، جب تک تم تورات و انجیل اور اِس کتاب کو جو تمھارے رب کی طرف سے نازل کی گئی ہے، (اپنی زندگی میں) ثابت نہ ٹھیراؤ۔“

یعنی اِن پر قائم نہ ہو جاؤ۔

یہی آخری معنی ہیں جنھیں قرآن مجید کے اکثر مترجمین نے 'قائم کرنے' اور 'قائم رکھنے' سے تعبیر کیا ہے۔ یعنی کسی چیز کو اپنی زندگی میں ثابت، مستقل اور محفوظ ٹھیرانا، اُسے برقرار رکھنا۔ دوسرے لفظوں میں اُسے اپنی زندگی کا دستور بنا لینا۔ چنانچہ دیکھیے، صاحب ''تفہیم القرآن''، مولانا سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودی، 'حَتّٰی تُقِیۡمُوا التَّوۡرٰىةَ وَالۡاِنۡجِیۡلَ'۴ کا ترجمہ، ''جب تک تم تورات اور انجیل اور اُن دوسری کتابوں کو قائم نہ کرو'، کرتے اور پھر اِس کی شرح میں لکھتے ہیں:

''تورات اور انجیل کو قائم کرنے سے مراد راست بازی کے ساتھ اُن کی پیروی کرنا اور اُنھیں اپنا دستورِ زندگی بنانا ہے۔'' (تفہیم القرآن ۱/ ۴۸۷)

اِس تفصیل کے بعد اب آیۂ زیرِ بحث پر غور کیجیے۔ اِس میں فعل 'اقیموا' کا مفعول، یعنی 'الدین' چونکہ ایک معنوی چیز ہے، اِس وجہ سے پہلی صورت تو اِس سے کسی طرح متعلق نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ صرف دوسری صورت باقی رہ جاتی ہے۔ اُس میں پہلے معنی 'ظاہر کرنے' اور 'نافذ کرنے' کے ہیں۔ اِن میں سے جہاں تک 'نافذ کرنے' کا تعلق ہے تو یہ بے شک، مراد ہو سکتے تھے، لیکن دو امور اِس میں مانع ہیں: ایک یہ کہ اِس معنی کے لیے قواعد زبان کی رو سے ضروری ہے کہ مثال کے طور پر 'علیٰ فلان' کی صورت میں اِس کا ایک لازمی متعلق جملے میں موجود یا مقدر ہو، جیسے: 'اقیموا الحدود علی الناس' میں 'علی الناس'، لیکن آیت میں یہ نہ موجود ہے نہ اِسے مقدر ماننے کے لیے کوئی قرینہ اُس میں پایا جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ معنی 'اقیموا الدین' کے معطوف 'لا تتفرقوا فیہ' کے ساتھ وہ مناسبت نہیں رکھتے جو معطوف اور معطوف علیہ کے تعلق کے لیے اعلیٰ کلام میں ضروری ہے۔ یہی معاملہ 'ظاہر کرنے' کا ہے۔ صاف واضح ہے کہ 'لا تتفرقوا' کے ساتھ اِس کی مناسبت کے لیے بھی کوئی صورت پیدا نہیں کی جا سکتی۔ چنانچہ اِن موانع کی وجہ سے یہ معنی تو اِس آیت میں کسی طرح مراد نہیں ہو سکتے۔

اِس کے بعد آخری دو معنی باقی رہ جاتے ہیں، یعنی یہ کہ اِسے بالکل درست اور اپنی زندگی میں

۴؎ المائدہ ۵: ۶۸۔

پوری طرح ثابت، مستقل، محفوظ اور برقرار رکھنے کے معنی میں لیا جائے۔ اِس کی بہترین مثال قرآن مجید میں اقامت صلوٰۃ کا حکم ہے۔ اللہ تعالیٰ نے جگہ جگہ یہ حکم اِسی فعل 'اقام' کے ساتھ دیا اور پھر سورۂ معارج میں خود ہی اِس کے معنی اِس طرح واضح کر دیے ہیں:

اَلَّذِیۡنَ ھُمۡ عَلٰی صَلَاتِھِمۡ دَآئِمُوۡنَ. (۷۰:۲۳) ''جو اپنی نمازوں کی مداومت رکھتے ہیں۔''

وَالَّذِیۡنَ ھُمۡ عَلٰی صَلَاتِھِمۡ یُحَافِظُوۡنَ. (۷۰:۳۴) ''اور جو اپنی نمازوں کی حفاظت کرتے ہیں۔''

یعنی اپنی نمازوں پر قائم رہتے، اُنھیں بالکل درست، ثابت، مستقل، محفوظ اور برقرار رکھتے ہیں۔

اِس کے بعد اب آیت کو دیکھیے، بادنیٰ تامل واضح ہو جائے گا کہ اِس میں فعل 'اقیموا' اِنھی معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ آیت میں اِس حقیقت کی وضاحت کے بعد کہ اللہ تعالیٰ نے ساری امتوں کو ایک ہی دین عطا فرمایا، موقع کلام کا تقاضا یہی تھا کہ اِس دین کا جو حق لوگوں پر قائم ہوتا ہے، اُسے جامع ترین الفاظ میں بیان کیا جائے۔ چنانچہ ارشاد ہوا: 'اَنۡ اَقِیۡمُوا الدِّیۡنَ وَلَا تَتَفَرَّقُوۡا فِیۡہِ'، (اِس دین کو بالکل درست اور اپنی زندگی میں پوری طرح برقرار رکھو اور اِس میں متفرق نہ ہو جاؤ)۔ دین میں متفرق ہونے کے معنی یہ ہیں کہ آدمی اُسے پوری طرح درست رکھنے اور اُس پر قائم رہنے کے بجائے ادھر ادھر لپٹے، اُس کی کسی بات کو مانے، کسی کو چھوڑے اور اُس میں بدعتیں نکالے۔ یہ چیز، ظاہر ہے کہ اُس بات کی نقیض ہے جو 'اَقِیۡمُوا الدِّیۡنَ' میں کہی گئی ہے۔ اِسی طرح اِس معنی کی رو سے معطوف اور معطوف علیہ میں پوری مناسبت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ اُسی طرح کی ہدایت ہے جس طرح دوسری جگہ فرمایا ہے: 'وَاعۡتَصِمُوۡا بِحَبۡلِ اللّٰہِ جَمِیۡعًا وَّلَا تَفَرَّقُوۡا'[5]، (سب مل کر اللہ کی رسی کو مضبوطی کے ساتھ تھامے رکھو اور تفرقہ میں نہ پڑو)۔ اِس ہدایت کا مدعا یہ ہے کہ یہ دین لے کر رکھ چھوڑنے کے لیے نہیں دیا گیا، بلکہ تمام نبیوں اور اُن کی امتوں کو اِس ہدایت کے ساتھ دیا گیا ہے

---

[5] آل عمران ۳:۱۰۳۔

کہ وہ اِسے دیانت داری کے ساتھ مانیں، راست بازی کے ساتھ اِس پر عمل پیرا ہوں اور اِس میں بدعتیں نکال کر اِس کا چہرہ نہ بگاڑیں۔

ابن عربی اِس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

ای اجعلوہ قائمًا، یرید دائمًا مستمرًا محفوظًا مستقرًا من غیر خلاف فیه و لا اضطراب علیه. (احکام القرآن ۱۶۶۷/۴)	''یعنی اِسے ہمیشہ قائم رکھو، اور قائم سے مراد ہے: دائم، ہمیشہ، محفوظ اور برقرار، اِس طرح کہ نہ اِس میں کوئی اختلاف ہو اور نہ اِس کے بارے میں کوئی تردد۔''

امام اللغہ زمخشری کی رائے بھی یہی ہے۔ وہ ''الکشاف'' میں لکھتے ہیں:

والمراد : اقامة دین الاسلام الذی ھو توحید اللّٰه و طاعته و الایمان برسله و کتبه و بیوم الجزاء و سائر ما یکون الرجل باقامته مسلمًا. (۲۱۵/۴)	''اور اِس سے مراد ہے اُس دین اسلام کو اپنی زندگی میں ثابت ٹھیرانا جو اللہ کی توحید، اُس کی اطاعت، اُس کے رسولوں، کتابوں اور یوم آخرت پر ایمان اور اِن کے علاوہ اُن سب چیزوں سے عبارت ہے جن کو ثابت ٹھیرانے ہی سے کوئی شخص مسلمان ہوتا ہے۔''

آلوسی نے اِس کی وضاحت میں لکھا ہے:

والمراد باقامته تعدیل ارکانه و حفظه من ان یقع فیه زیغ و المواظبة علیه. (روح المعانی ۲۱/۲۵)	''اور دین کی اقامت سے مراد ہے اُس کے ارکان کو درست طریقے پر ادا کرنا، ہر خرابی سے اُس کی برابر حفاظت کرنا اور اُس پر مداومت رکھنا[۶]۔''

استاذ امام امین احسن اصلاحی لکھتے ہیں:

''قائم رکھنے سے مراد یہ ہے کہ اِس کی جو باتیں ماننے کی ہیں، وہ سچائی کے ساتھ مانی جائیں،

---

۶ 'مداومت رکھنا'، یعنی اُسے اپنی زندگی میں برقرار رکھنا، اُس پر قائم رہنا۔

جو کرنے کی ہیں، وہ دیانت داری اور راست بازی کے ساتھ کی جائیں۔ نیز لوگوں کی برابر نگرانی رکھی جائے کہ وہ اِس سے غافل یا منحرف نہ ہونے پائیں اور اِس بات کا بھی پورا اہتمام کیا جائے کہ اہل بدعت اِس میں کوئی رخنہ نہ پیدا کر سکیں[ے]۔'' (تدبر قرآن ۷/ ۱۵۳)

اِس معنی کی رو سے صاف واضح ہے کہ یہ دین کے فرائض میں سے ایک فرض اور اُس کے احکام میں سے ایک حکم نہیں ہے کہ اِسے ''فریضۂ اقامت دین'' قرار دے کر فرائض دینی میں ایک فرض کا اضافہ کیا جائے، بلکہ پورے دین کے متعلق ایک اصولی ہدایت ہے۔ ہر وہ چیز جو قرآن و سنت کی رو سے 'الدین' میں شامل ہے، آیۂ زیر بحث میں ہمیں اُس کو بالکل درست اور اپنی زندگی میں برقرار رکھنے کی ہدایت کی گئی ہے۔ اِس ہدایت کا تقاضا ہے کہ عقائد و اصول، نماز و روزہ، حج و زکوٰۃ، حسن معاشرت، اصلاح و دعوت، قانون و شریعت، جہاد و قتال اور دوسرے تمام احکام میں سے جو چیز ماننے کی ہے، اُسے مانا جائے اور جو کرنے کی ہے، اُسے کیا جائے، لیکن اِس لیے نہیں کہ یہ تمام یا اِن میں سے کوئی حکم لفظ 'اقیموا' کے مفہوم میں داخل ہے، بلکہ اِس وجہ سے کہ یہ سب قرآن مجید اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کے مطابق 'الدین' میں شامل ہیں اور آیۂ زیر بحث میں ہمیں ہدایت کی گئی ہے کہ ہم پورے دین کو ہر لحاظ سے درست اور اپنی زندگی میں برقرار رکھیں اور اُس میں متفرق نہ ہو جائیں۔ ھٰذا ما عندی و العلم عند اللّٰہ۔

[۱۹۹۰ء]

ے یعنی اِسے ہر لحاظ سے درست اور اپنے علم و عمل میں برقرار رکھا جائے۔

اسلام اور تصوف

ہمارے خانقاہی نظام کی بنیاد جس دین پر رکھی گئی ہے، اُس کے لیے ہمارے ہاں تصوف کی اصطلاح رائج ہے۔ یہ اُس دین کے اصول ومبادی سے بالکل مختلف ایک متوازی دین ہے جس کی دعوت قرآن مجید نے بنی آدم کو دی ہے۔ اسلام اور تصوف کے بارے میں اپنا یہ نقطۂ نظر ہم ذیل میں تفصیل کے ساتھ پیش کر رہے ہیں۔

توحید

قرآن کی رو سے توحید بس یہ ہے کہ الٰہ صرف اللہ کو مانا جائے جو اُن تمام صفات کمال سے متصف اور عیوب و نقائص سے منزہ ہے جنھیں عقل مانتی اور جن کی وضاحت خود اللہ پروردگار عالم نے اپنے نبیوں کے ذریعے سے کی ہے۔ 'الٰہ' کا لفظ عربی زبان میں اُس ہستی کے لیے بولا جاتا ہے جس کے لیے کسی نہ کسی درجے میں اسباب وعلل سے ماورا امر وتصرف ثابت کیا جائے۔ قرآن مجید کے نزدیک کوئی ایسی صفت یا حق بھی اگر کسی کے لیے تسلیم کیا جائے جو اِس امر وتصرف ہی کی بنا پر حاصل ہو سکتا ہو تو یہ درحقیقت اُسے 'الٰہ' بنانا ہے۔ چنانچہ وہ اِس امر وتصرف اور اِن حقوق وصفات کو صرف اللہ کے لیے ثابت قرار دیتا ہے۔ بنی آدم سے اُس کا مطالبہ ہے کہ وہ بھی اپنے ایمان وعمل اور طلب وارادہ میں اِسے اللہ ہی کے لیے ثابت قرار دیں۔ شرک اُس کی اصطلاح میں اِسی سے انحراف کی تعبیر ہے۔

یہی توحید ہے جس پر اللہ کا دین قائم ہوا۔ یہی اُس دین کی ابتدا، یہی انتہا اور یہی باطن و ظاہر ہے۔ اِسی کی دعوت اللہ کے نبیوں نے دی۔ ابراہیم و موسیٰ، یوحنا و مسیح اور نبی عربی ـــ اِن پر اللہ کی رحمتیں ہوں ـــ سب اِسی کی منادی کرتے ہیں۔ تمام الہامی کتابیں اِسے ہی لے کر نازل ہوئیں۔ اِس سے اوپر توحید کا کوئی درجہ نہیں ہے جسے انسان اِس دنیا میں حاصل کرنے کی سعی کرے۔ قرآن مجید نے شروع سے آخر تک اِسے ہی بیان کیا ہے۔ سورۂ حشر میں ہے:

هُوَ اللّٰهُ الَّذِىْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ، عٰلِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ، هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ. هُوَ اللّٰهُ الَّذِىْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ، اَلْـمَلِكُ الْقُدُّوْسُ السَّلٰمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيْزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ، سُبْحٰنَ اللّٰهِ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ. هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ، لَهُ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى ، يُسَبِّحُ لَهٗ مَا فِى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ، وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ.(۵۹:۲۲-۲۴)

’’وہی اللہ ہے جس کے سوا کوئی الٰہ نہیں، غائب و حاضر سے باخبر۔ وہ سراسر رحمت ہے، اُس کی شفقت ابدی ہے۔ وہی اللہ ہے جس کے سوا کوئی الٰہ نہیں، پادشاہ، وہ منزہ ہستی، سراسر سلامتی، امن دینے والا، نگہبان، غالب، بڑے زور والا، بڑائی کا مالک۔ پاک ہے اللہ اُن سے جو یہ شریک بتاتے ہیں۔ وہی اللہ ہے نقشہ بنانے والا، وجود میں لانے والا، صورت دینے والا۔ سب اچھے نام اُسی کے ہیں۔ اُسی کی تسبیح کرتی ہیں جو چیزیں آسمانوں میں ہیں اور زمین میں ہیں، اور وہ زبردست ہے، بڑی حکمت والا ہے۔‘‘

سورۂ اخلاص میں یہ اِس طرح بیان ہوئی ہے:

قُلْ: هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ، اَللّٰهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ.(۱۱۲:۱-۴)

’’کہہ دو، اللہ یکتا ہے۔ اللہ سب کا سہارا ہے۔ وہ نہ باپ ہے، نہ بیٹا اور نہ اُس کا کوئی ہم سر ہے۔‘‘

توبہ میں ہے:

اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَالْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ، وَمَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوْٓا اِلٰهًا وَّاحِدًا، لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ، سُبْحٰنَهٗ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ. (۳۱:۹)

''اُنھوں نے اپنے علما اور راہبوں کو اللہ کے سوا اپنا رب بنا لیا اور مسیح ابن مریم کو بھی، حالاں کہ اُنھیں بس یہی حکم دیا گیا تھا کہ وہ ایک ہی الٰہ کی عبادت کریں، اُس کے سوا کوئی الٰہ نہیں، وہ پاک ہے اُن چیزوں سے جنھیں یہ شریک ٹھیراتے ہیں۔''

اہل تصوف کے دین میں یہ توحید کا پہلا درجہ ہے۔ وہ اِسے عامۃ الناس کی توحید قرار دیتے ہیں۔ توحید کے مضمون میں اِس کی اہمیت اُن کے نزدیک تمہید سے زیادہ نہیں ہے۔ توحید کا سب سے اونچا درجہ اُن کے نزدیک یہ ہے کہ موجود صرف اللہ کو مانا جائے جس کے علاوہ کوئی دوسری ہستی درحقیقت موجود نہیں ہے۔ تمام تعینات عالم، خواہ وہ محسوس ہوں یا معقول، وجود حق سے منتزع اور محض اعتبارات ہیں، اُن کے لیے خارج میں وجود حق کے سوا اور کوئی وجود نہیں ہے۔ ذات باری ہی کے مظاہر کا دوسرا نام عالم ہے۔ یہ باعتبار وجود خدا ہی ہے، اگرچہ اِسے تعینات کے اعتبار سے خدا قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اِس کی ماہیت عدم ہے۔ اِس کے لیے اگر وجود ثابت کیا جائے تو یہ شرک فی الوجود ہوگا۔ 'لا موجود الا اللّٰہ' سے اِسی کی نفی کی جاتی ہے:

جاروب 'لا' بیار کہ ایں شرک فی الوجود
باگرد فرش و سینہ بایواں برابرست

صاحب ''منازل''[1] لکھتے ہیں:

---

[1] ''منازل السائرین''، علم تصوف کا اہم ترین ماخذ۔ شیخ الاسلام ابو اسمٰعیل عبداللہ بن محمد بن علی الانصاری

التوحيد علی ثلاثة اوجه، الوجه الاوّل: توحيد العامة وهو الذی يصح بالشواهد، والوجه الثانی: توحيد الخاصة وهو الذی يثبت بالحقائق، والوجه الثالث: توحيد قائم بالقدم وهو توحيد خاصة الخاصة. فاما التوحيد الاول فهو شهادة ان لا اله الا اللّٰه وحده لا شريك له، الاحد الصمد الذی لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً احد. (۴۷)

”توحید کے تین درجے ہیں: پہلا درجہ عوام کی توحید کا ہے، یہ وہ توحید ہے جس کی صحت دلائل[۲] پر مبنی ہے۔ دوسرا درجہ خواص کی توحید کا ہے، یہ حقائق[۳] سے ثابت ہوتی ہے۔ توحید کا تیسرا درجہ وہ ہے جس میں وہ ذات قدیم ہی کے ساتھ قائم ہے[۴]، یہ اخص الخواص کی توحید ہے۔ اب جہاں تک عوام کی توحید کا تعلق ہے تو وہ بس یہ ہے کہ اِس بات کی گواہی دی جائے کہ اللہ کے سوا کوئی الٰہ نہیں، صرف وہی الٰہ ہے، اُس کا کوئی شریک نہیں، وہ یکتا ہے، سب کا سہارا ہے، وہ نہ باپ ہے، نہ بیٹا اور نہ اُس کا کوئی ہم سر ہے۔“

اپنی اِس توحید کی وضاحت میں، جسے اُنھوں نے 'قائم بالقدم' کے الفاظ میں بیان کیا ہے،

الہروی کی تصنیف ہے۔ خراساں کے شیخ اور اپنے زمانے کے اکابر حنابلہ میں سے تھے۔ ۴۸۱ھ میں وفات پائی۔

۲ یعنی وہ دلائل جو عقل وفطرت اور وحی الٰہی کی شہادت سے ثابت ہیں۔

۳ یعنی مکاشفہ ومشاہدہ وغیرہ وہ حقائق جن کا ذکر اُنھوں نے اِسی عنوان کے تحت ”منازل السائرین“ میں کیا ہے۔

۴ یعنی اِس مرتبہ میں بندے کے لیے وجود چونکہ ثابت نہیں رہتا، اِس لیے وہ جس کی توحید بیان کی جاتی ہے، وہی درحقیقت اپنی توحید بیان کرتا ہے۔ چنانچہ توحید صرف ذات باری ہی کے ساتھ قائم قرار پاتی ہے، ذات باری کے سوا کسی موحد کا اثبات اِس مرتبہ میں اُن کے نزدیک الحاد کے مترادف ہے۔ صاحب ”منازل“ کہتے ہیں:

وہ لکھتے ہیں:

انہ اسقاط الحدث و اثبات القدم.

(۴۷)

''یہ حادث کی نفی اور قدیم کا اثبات ہے۔[۵]''

یہی بات غزالی[۶] نے لکھی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

و الرابعة: ان لا یری فی الوجود الا واحدًا و ھی مشاھدة الصدیقین و تسمیه الصوفیة الفناء فی التوحید، لانه من حیث لا یری الا واحدًا فلا یری نفسه ایضاً و اذا لم یر نفسه لکونه مستغرقاً بالتوحید، کان فانیاً عن نفسه فی توحیده بمعنی انه فنی عن رؤیة نفسه و الخلق.

(احیاء علوم الدین ۴/۲۴۵)

''توحید کا آخری مرتبہ یہ ہے کہ بندہ صرف ذات باری ہی کو موجود دیکھے۔ یہی صدیقین کا مشاہدہ ہے اور صوفیہ اِسے ہی فنا فی التوحید کہتے ہیں۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ اِس مرتبہ میں بندہ چونکہ وجود واحد کے سوا کچھ نہیں دیکھتا، چنانچہ وہ اپنے آپ کو بھی نہیں دیکھتا۔ اور جب وہ توحید میں اس استغراق کے باعث اپنے آپ کو بھی نہیں دیکھتا تو اُس کی ذات اِس توحید میں فنا ہو جاتی ہے، یعنی اِس مرتبہ میں اُس کا نفس اور مخلوق، دونوں اُس کی نگاہوں کے لیے معدوم ہو جاتے ہیں۔''

ابن عربی نے اپنی کتابوں، بالخصوص ''فصوص'' اور ''فتوحات[۷]'' میں اِسی عقیدہ کی شرح و وضاحت

توحیده ایاه توحیده و نعت من ینعته لاحد

''اُس کی توحید درحقیقت اُس کا آپ ہی اپنی توحید بیان کرنا ہے، دوسرا اگر اُس کی توحید بیان کرے تو یہ الحاد ہے۔''

۵ یعنی اِس بات کا اقرار کہ موجود صرف اللہ ہی ہے۔

۶ ابوحامد محمد بن محمد الغزالی، حجۃ الاسلام کے لقب سے معروف ہیں۔ طوس کے قصبہ طابران میں ۴۵۰ھ میں پیدا ہوئے۔ ''احیاء علوم الدین'' علوم تصوف میں اُن کی شہرۂ آفاق تصنیف ہے۔ ۵۰۵ھ میں وفات پائی۔

کی ہے۔ اُن کے نزدیک عارف وہی ہے جو ذات حق اور ذات عالم کو باعتبار حقیقت الگ الگ نہ سمجھے، بلکہ جس کو، جس سے، جس میں اور جس کے ذریعے سے دیکھے، سب کو اِس اعتبار سے ذات حق ہی قرار دے[8]۔

فص ہودیہ میں ہے:

فمن رأى الحق منه فيه بعينه فذلك العارف، ومن رأى الحق منه فيه بعين نفسه فذلك غير العارف، ومن لم ير الحق منه ولا فيه وانتظر ان يراه بعين نفسه فهو الجاهل المحجوب. (فصوص الحکم ۱۱۳)	''پس جس نے حق کو، حق سے، حق میں، چشم حق سے دیکھا، وہی عارف ہے۔ اور جس نے حق کو حق سے، حق میں دیکھا، مگر بچشم خود دیکھا، وہ عارف نہیں ہے۔ اور جس نے حق کو نہ حق سے دیکھا اور نہ حق میں اور اِس انتظار میں رہا کہ وہ اِسے بچشم خود ہی دیکھے گا[9] تو وہ مشاہدۂ حق سے محروم محض جاہل ہے۔''

وہ لکھتے ہیں:

فلم يبق الا الحق لم يبق كائن فما ثم موصول و ما ثم بائن[10]

''وجود ایک ہی حقیقت ہے، اِس لیے ذات باری کے سوا کچھ باقی نہ رہا۔ چنانچہ نہ کوئی ملا ہوا ہے نہ کوئی جدا ہے، یہاں ایک ہی ذات ہے جو عین وجود ہے۔''

---

۷ ''فصوص الحکم'' اور ''فتوحات مکیہ'' شیخ محی الدین ابن عربی کی اہم ترین تصنیفات ہیں۔ اہل تصوف اُنھیں شیخ اکبر کہتے ہیں۔ ۵۶۰ھ میں اندلس کے شہر مرسیہ میں پیدا ہوئے۔ ۶۳۸ھ میں دمشق میں وفات پائی۔

۸ یعنی اِس بات کا اقرار کرے کہ: اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے۔

۹ یعنی اس نقطۂ نظر پر قائم رہا کہ خالق اور مخلوق میں باعتبار حقیقت مغایرت ہے۔

۱۰ فصوص الحکم، فص اسماعیلیہ ۹۳۔

فص ادریسیہ میں ہے:

فالامر الخالق المخلوق، والامر المخلوق الخالق، کل ذلك من عین واحدة، لا بل هو العین الواحدة، وهو العیون الکثیرة. (فصوص الحکم ۷۸)	''اگرچہ مخلوق، بظاہر خالق سے الگ ہے، لیکن باعتبار حقیقت خالق ہی مخلوق اور مخلوق ہی خالق ہے۔ یہ سب ایک ہی حقیقت سے ہیں۔ نہیں، بلکہ وہی حقیقت واحدہ اور وہی اِن سب حقائق میں نمایاں ہے۔[11]''

شیخ احمد سرہندی[12] نے صرف ممکنات کی ماہیت میں ابن عربی سے اختلاف کیا ہے۔ ابن عربی کے نزدیک وہ اسما وصفات ہیں جنھیں مرتبۂ علم میں امتیاز حاصل ہوا ہے اور شیخ اُنھیں عدمات قرار دیتے ہیں جنھوں نے علم خداوندی میں تعین پیدا کیا اور مرتبۂ وہم وحس میں ثابت ہو گئے ہیں۔ رہا اُن کے وجود کا مسئلہ تو اِس کے بارے میں اُن کی رائے بھی وہی ہے جو اوپر بیان ہوئی۔ وہ لکھتے ہیں:

ممکن را وجود ثابت کردن و خیر و کمال باو داشتن فی الحقیقت شریک کردن است او را در ملک وملک حق جل سلطانہ۔ (مکتوبات ۲، مکتوب ۱)	''ممکن کے لیے وجود ثابت کرنا اور خیر و کمال کو اُس سے متعلق ٹھیرانا درحقیقت اُسے ذات باری کی مِلک اور مُلک میں شریک کرنا ہے۔''

تاہم اپنے اِسی اختلاف کی بنا پر اُنھوں نے توحید شہودی کا نظریہ پیش کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں

---

[11] چنانچہ وہ لکھتے ہیں: ''اللہ تعالیٰ نے ابراہیم کے بیٹے کو ایک بڑی قربانی کے عوض میں چھڑا لیا۔ پس مینڈھے کی صورت میں وہی تو ظاہر ہوا جو انسان یعنی ابراہیم کی صورت میں اور جو ابراہیم کے بیٹے کی صورت میں ظاہر ہوا تھا۔ نہیں، بلکہ بیٹے کے حکم کے ساتھ وہی ظاہر ہوا جو والد کا عین تھا، یعنی اللہ تعالیٰ۔'' (فص ادریسیہ ۷۸)

[12] شیخ احمد بدرالدین ابوالبرکات فاروقی سرہندی، شیخ مجدد اور مجدد الف ثانی کے لقب سے معروف ہیں۔ ۹۷۱ھ میں پیدا ہوئے۔ اُن کے افکار کے بہترین ترجمان اُن کے ''مکتوبات'' ہیں۔ ۱۰۳۴ھ میں اِس دنیا سے رخصت ہوئے۔

کہ عالم چونکہ مرتبۂ وہم میں بہرحال ثابت ہے، اِس لیے نفی صرف شہود کی ہونی چاہیے۔ اُن کے نزدیک، اِس مقام پر سالک اللہ کے سوا کچھ نہیں دیکھتا۔ چنانچہ اِس وقت اُس کی توحید یہ ہے کہ وہ مشہود صرف اللہ کو مانے۔ ''مکتوبات'' میں ہے:

توحید شہودی یکے دیدن است ، یعنی مشہود سالک جز یکے نہ باشد۔	''توحید شہودی یہ ہے کہ تنہا ذات حق ہی دکھائی دے، یعنی سالک کا مشہود اُس ذات کے سوا کوئی دوسرا نہ ہو۔''
(مکتوبات ۱، مکتوب ۴۳)	

یہ محض تعبیر کا فرق ہے۔ اِس باب میں قرآن مجید کی اُس صراط مستقیم سے انحراف کے بعد جس میں نہ ممکن کے لیے وجود کا اثبات کوئی شرک ہے اور نہ موجود یا مشہود صرف اللہ ہی کو قرار دینا توحید کا کوئی مرتبہ ہے، اہل تصوف نے جو راہ اختیار کی ہے، یہ سب اُسی کے احوال و مقامات ہیں۔

شاہ اسمٰعیل اِس حقیقت کی وضاحت میں کہ یہ فی الواقع محض تعبیر کا فرق ہے، اپنی کتاب ''عبقات[۱۳]'' میں لکھتے ہیں:

اتفق اهل الكشف و الوجدان و ارباب الشهود و العرفان مويدين بالبراهين العقلية و الاشارات النقلية على ان القيوم للكثرات الكونية	''وہ سب لوگ جو کشف و وجدان اور شہود و عرفان کی نعمت سے بہرہ یاب ہوئے[۱۴]، اِس بات پر متفق ہیں کہ تمام مخلوقات کے لیے ما بہ التعین[۱۵] ایک ہی متعین وجود ہے[۱۶] اور عقل

۱۳؎ ''عبقات''، علم تصوف کا بے مثال شہ پارہ۔ شاہ ولی اللہ کے پوتے شاہ محمد اسمٰعیل کی تصنیف ہے۔ ۱۱۹۳ھ میں پیدا ہوئے۔ سید احمد بریلوی کی قیادت میں دعوت و جہاد کی عظیم تحریک برپا کی۔ ۱۲۴۶ھ میں بالاکوٹ کے مقام پر سکھوں کے خلاف ایک معرکہ میں شہید ہوئے۔

۱۴؎ یعنی ارباب تصوف۔

۱۵؎ یعنی جس سے کوئی چیز موجود ہوتی ہے؛ جیسے لوہے سے تلوار اور چھری وغیرہ۔

۱۶؎ یعنی ذات باری مرتبۂ 'وجود منبسط' میں۔ یہ ذات باری کا وہی مرتبہ ہے جسے ابن عربی 'ظاہر الوجود' کہتے ہیں۔ اِس مرتبہ میں اُن کے نزدیک، ذات باری کے لیے عالم کے ساتھ وہ نسبت وجود میں آتی ہے جو

واحد شخصی. (اشارہ ا، عبقہ ۲۰)

کے دلائل اور قرآن و حدیث کے اشارات سے اُن کی اس بات کی تائید ہوتی ہے۔''

وہ فرماتے ہیں:

ولیس بینهم وبین الشهودیة الظلیة اختلاف عند التحقیق، الا فی العبارات الناشیة من تغایر مقاماتهم واختلاف انحاء وصولهم الی اللاهوت. (اشارہ ا، عبقہ ۲۰)

''اور اُن میں (وجودیہ ورائیہ میں[17]) اور شہودیہ ظلیہ[18] میں، اگر تحقیق کی نظر سے دیکھا جائے تو اِس کے سوا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اُنھوں نے اپنے مقامات کے فرق اور لاہوت[19] تک پہنچنے کی راہوں کے اختلاف کی وجہ سے اپنے مدعا کی وضاحت کے لیے ایک دوسرے سے ذرا مختلف اسلوب اختیار کیا ہے۔''

چنانچہ خود صاحب ''عبقات'' نے اپنی اِس توحید کے مراتب اِس طرح بیان کیے ہیں:

التفطن بالوحدة القیومیة للکثرة الکونیة واستقلالها بالتحقیق والمبدئیة للآثار واضمحلال الکثرة تحتها وتبعیتها فی الوجود یقیناً واطمئناناً علماً او عیناً او حقاً یسمی بتوحید ظاهر الوجود. (اشارہ ا، عبقہ ۱۴)

''یہ بات اگر فی الواقع سمجھ میں آجائے، خواہ یہ علم الیقین کے درجے میں ہو یا عین الیقین کے درجے میں اور خواہ حق الیقین کے درجے میں کہ تمام مخلوقات کے لیے ما بہ التعین ایک ہی ہے؛ استقلال، درحقیقت اُسے ہی حاصل ہے؛ آثار کا مبدا وہی ہے؛ کثرت اُس کے

مثلاً لوہے کو اُس تلوار کے ساتھ ہے جو اُس سے بنائی جاتی ہے۔ یہ مراتب اسما میں سے پانچواں مرتبہ ہے۔

۱۷؎ یعنی توحید وجودی کے ماننے والے۔

۱۸؎ یعنی توحید شہودی کے ماننے والے۔

۱۹؎ 'لاہوت' کا لفظ اہل تصوف کے ہاں ذات باری ہی کے لیے مستعمل ہے۔ صاحب ''عبقات'' لکھتے ہیں: 'قد جرت عادتهم بان یسموا ذات الفاطر باللاهوت'۔ (اشارہ ا، عبقہ ۱۷)

سامنے کچھ نہیں اور باعتبار وجود اُس کے
تابع ہے، تو اِسے 'توحید ظاہر الوجود' کہا جاتا
ہے۔''

اِسی ''اشارہ'' میں ہے:

فلا یزال العارف یسیر فی اللّٰہ حتی ینکشف الوحدۃ الجامعۃ لشتات الاسماء وھذا یسمی بتوحید باطن الوجود. (اشارہ ا، عبقہ ۳۶)

''چنانچہ عارف کی یہ 'سیر فی اللہ'[20] جاری رہتی ہے، یہاں تک کہ وہ اُس وحدت کو پالیتا ہے جو تمام اسما کے لیے وحدت جامعہ ہے۔ یہ 'توحید باطن الوجود'[21] ہے۔''

پھر یہی نہیں، قرآن جس توحید کی دعوت بنی آدم کو دیتا ہے، وہ اُس کے نزدیک ایک واضح حقیقت ہے جسے خود عالم کے پروردگار نے اپنی کتابوں میں بیان کیا، جس کی تعریف اُس کے نبیوں نے کی، جسے دلوں نے سمجھا، جس کا اقرار زبانوں نے کیا، جس کی گواہی اُس کے فرشتوں اور سب اہل علم نے دی اور جس کا کوئی پہلو اب سننے والوں اور جاننے والوں سے پردۂ خفا میں نہیں ہے۔ قرآن کا ارشاد ہے:

شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَاُولُوا الْعِلْمِ قَآئِمًا بِالْقِسْطِ، لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ. (آل عمران ۳:۱۸)

''اللہ، اُس کے فرشتوں اور اہل علم نے گواہی دی ہے کہ اُس کے سوا کوئی الٰہ نہیں، وہ عدل کا قائم رکھنے والا ہے، اُس کے سوا کوئی الٰہ نہیں، وہ سب پر غالب ہے، بڑی حکمت والا ہے۔''

اللہ کے سب نبی اِسے دنیا میں عام کرنے اور انسانوں کو اِس کی طرف بلانے کے لیے

۲۰؎ 'سیر فی اللہ' سالک کے لیے ذات باری کے اُس مرتبہ کا انکشاف ہے جس کے لیے اُن کے ہاں 'باطن الوجود' کی اصطلاح مستعمل ہے۔

۲۱؎ اُن کی اصطلاح میں ذات باری کے مراتب اسما میں سے تیسرا مرتبہ جسے یہ واحدیت، تنزل علمی اور عالم عقلی بھی کہتے ہیں۔

آئے۔ اُنھیں اُس ہستی نے جس کا ارشاد ہے کہ وہ کسی کو تکلیف مالا یطاق نہیں دیتی، اِس کا مکلّف ٹھیرایا کہ وہ اِس کی تبلیغ کریں۔ اُنھیں بتایا گیا کہ اِس میں اگر کوئی کوتاہی ہوئی تو یہ عین اُس فرضِ رسالت کے ادا کرنے میں کوتاہی ہوگی جس کے ادا کرنے ہی کے لیے اللہ نے اُنھیں اپنا رسول مقرر کیا ہے۔ ارشادِ خداوندی ہے:

يٰٓاَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ وَاِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهٗ. (المائدہ ۵: ۶۷)

''اے پیغمبر، جو کچھ تمھارے پروردگار کی طرف سے تم پر اتارا گیا ہے، اُسے اچھی طرح پہنچا دو اور اگر تم نے ایسا نہ کیا تو (سمجھا جائے گا) کہ تم نے اُس کا کچھ پیغام نہیں پہنچایا۔''

اہلِ تصوف کے دین میں جب سالک اِس توحید کے اسرار پر مطلع ہوتا ہے جو اوپر بیان ہوئی تو الفاظ اُس کی تعبیر سے قاصر اور زبان اُس کی تعریف اور اُس کی تبلیغ سے عاجز ہو جاتی ہے[۲۲]۔ ''منازل'' میں ہے:

فان ذلك التوحيد تزيده العبارة خفاء و الصفة نفوراً و البسط صعوبة. (۴۸)

''چنانچہ اِس توحید کو ظاہر کیجیے تو اور چھپتی ہے، اِس کی وضاحت کیجیے تو اور دور ہوتی ہے اور اِس کو کھولیے تو اور الجھتی ہے۔''

وہ فرماتے ہیں:

والاح منه لائحاً الى اسرار طائفة من صفوته و اخرسهم عن نعته و اعجزهم عن بثه. (۴۷)

''اور یہ توحید ذاتِ باری کی طرف سے اُس کے منتخب بندوں کی ایک جماعت ہی کے اسرار میں کچھ ظاہر ہوئی اور اِس نے اُنھیں اُس کے بیان سے قاصر اور اُس کے پھیلانے

۲۲؎ تاہم یہ اسرار اگر کبھی زبان پر آتے ہیں تو خانقاہوں کی فضا 'انا الحق' (میں حق ہوں)، 'سبحانی ما اعظم شانی'! (میں پاک ہوں، میری شان کتنی بڑی ہے) اور 'ما فی جبتی الا اللّٰه' (میرے جبے میں اللہ کے سوا کوئی نہیں) کی صداؤں سے معمور ہو جاتی ہے۔

سے عاجز کر دیا۔“

غزالی نے لکھا ہے:

فاعلم ان هذه غاية علوم المكاشفات واسرار هذا العلم لا يجوز ان تسطر في كتاب، فقد قال العارفون: افشاء سر الربوبية كفر. (احیاء علوم الدین ۴/۲۴۶)

”پس جاننا چاہیے کہ علوم مکاشفات کی اصل غایت یہی توحید ہے اور اِس علم کے اسرار کسی کتاب میں لکھے نہیں جا سکتے، اِس لیے کہ حدیث عارفاں ہے کہ سرِ ربوبیت کو فاش کرنا کفر ہے۔“

توحید کے باب میں یہی نقطۂ نظر اپنشدوں کے شارح شری شنکر اچاریہ، شری رام نوج اچاریہ، حکیم فلوطین اور اسپنوزا کا ہے۔ مغرب کے حکما میں سے لائبنز، فختے، ہیگل، شوپن ہاور اور بریڈلے بھی اِسی سے متاثر ہیں۔ اِن میں سے شری شنکر، فلوطین اور اسپنوزا وجودی اور رام نوج اچاریہ شہودی ہیں۔ گیتا میں شری کرشن نے بھی یہی تعلیم دی ہے۔ اپنشد، برہم سوتر، گیتا اور فصوص الحکم کو اِس دین میں وہی حیثیت حاصل ہے جو نبیوں کے دین میں تورات، زبور، انجیل اور قرآن کو حاصل ہے۔ اِس لحاظ سے دیکھا جائے تو اللہ کی ہدایت، یعنی اسلام کے مقابلے میں تصوف وہ عالم گیر ضلالت ہے جس نے دنیا کے ذہین ترین لوگوں کو متاثر کیا ہے۔

نبوت

قرآن کی رو سے نبوت محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہوگئی ہے۔ اِس کے معنی یہ ہیں کہ اب نہ کسی کے لیے وحی و الہام اور مشاہدۂ غیب کا کوئی امکان ہے اور نہ اِس بنا پر کوئی عصمت و حفاظت اب کسی کو حاصل ہو سکتی ہے۔ ختم نبوت کے یہ معنی خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بالصراحت بیان فرمائے ہیں۔ آپ کا ارشاد ہے:

لم يبق من النبوة الا المبشرات.

”نبوت میں سے صرف مبشرات باقی رہ

قالوا: وما المبشرات؟ قال: الرؤيا الصالحة. (بخاری، رقم ۶۹۹۰)

گئے ہیں۔ لوگوں نے پوچھا: یہ مبشرات کیا ہیں؟ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اچھا خواب[۲۳]۔''

اہل تصوف کے دین میں یہ سب چیزیں اب بھی حاصل ہو سکتی ہیں۔ اُن کے نزدیک وحی اب بھی آتی ہے، فرشتے اب بھی اترتے ہیں، عالم غیب کا مشاہدہ اب بھی ہوتا ہے اور اُن کے اکابر اللہ کی ہدایت اب بھی وہیں سے پاتے ہیں جہاں سے جبریل امین اُسے پاتے اور جہاں سے یہ کبھی اللہ کے نبیوں نے پائی تھی۔ غزالی کہتے ہیں:

من اول الطريقة تبتدئ المشاهدات والمكاشفات حتٰى انهم فى يقظتهم يشاهدون الملئكة وارواح الانبياء ويسمعون منهم اصواتاً ويقتبسون منهم فوائد. (المنقذ من الضلال ۵۰)

''اِس راہ کے مسافروں کو مکاشفات و مشاہدات کی نعمت ابتدا ہی میں حاصل ہو جاتی ہے، یہاں تک کہ وہ بیداری کی حالت میں نبیوں کی ارواح اور فرشتوں کا مشاہدہ کرتے، اُن کی آوازیں سنتے اور اُن سے فائدے حاصل کرتے ہیں۔''

اِن اکابر کا الہام اِن کی عصمت کی وجہ سے قرآن مجید ہی کی طرح شائبۂ باطل سے پاک اور ہر شبہ سے بالا ہوتا ہے۔ صاحب ''عبقات'' اُس ہستی کے بارے میں جو اُن کے نزدیک مقامات وہبیہ میں پہلے مقام[۲۴] پر فائز ہوتی ہے، لکھتے ہیں:

---

۲۳ اِس مضمون کی روایات مسلم، ابوداؤد، نسائی، ترمذی، موطا، مسند احمد بن حنبل اور حدیث کی دوسری کتابوں میں بھی ہیں۔

۲۴ یہ اُن کے نزدیک سابقین کے مقامات میں سے تیسرا مقام ہے۔ قدما اِسے 'صدیقیت' کہتے تھے۔ شیخ احمد سرہندی کی اصطلاح میں یہ 'ولایت علیا' ہے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی اِسے 'قرب وجود' اور 'حکمت' سے تعبیر کرتے ہیں۔ اِس سے آگے 'مقام تحدیث' ہے۔ اِس کا حامل اور نبی، اُن کے نزدیک ایک ہی نوع کی دو صنفیں ہیں، اُن میں باہم وہی فرق ہے جو مثال کے طور پر یوحنا و مسیح اور محمد عربی میں ہے۔ (اشارہ ۴، عبقہ ۱۱۔۱۲)

فهو وجيه معصوم صاحب ذوق حكيم، ثم ان مما يقتضى تربية اللّٰه اياه ان يلقى عليه علوماً نافعة فى قيامه بمنصبه فهذا الالقاء يسمّٰى تفهيمًا. وان مما يقتضى تيقظ روحه وعصمته الا يختلط بعلومه شيء مغاير لما تلقاه من الغيب. ولذٰلك كانت الحكمة كلها حقًا لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. ولما كان التفهيم من اعلىٰ اقسامها فلا بعد ان يسمى بالوحى الباطن.

(اشارہ۴، عبقہ۱۱)

''چنانچہ یہ ہستی صاحب وجاہت، معصوم، صاحب ذوق اور صاحب حکمت ہوتی ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ اِس کی تربیت کے پیش نظر اِس پر وہ علوم القا فرماتے ہیں جو اِس کے منصب کی ذمہ داریوں کو پورا کرنے میں اِس کے لیے نافع ہوتے ہیں۔ اِس القا کو تفہیم بھی کہتے ہیں۔ پھر اِس کی عصمت اور اِس کی روح کی بیداری کا ایک تقاضا یہ بھی ہوتا ہے کہ اِس نے جو کچھ غیب سے پایا ہے، اُس میں کسی دوسری چیز کی آمیزش نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اِس کی حکمت تمام تر حق ہوتی ہے جس میں باطل نہ آگے سے کوئی راہ پا سکتا ہے، نہ پیچھے سے۔ اور یہ تفہیم چونکہ اِس حکمت کی سب سے اعلیٰ قسم ہے، اِس وجہ سے اِسے اگر 'وحی باطن' سے تعبیر کیا جائے تو یہ کوئی بعید تعبیر نہ ہوگی۔''

اُن کے نزدیک یہ ہستی اگر نبی کی مقلد بھی بظاہر نظر آتی ہے تو صرف اِس وجہ سے کہ اِسے غیب سے اُس کی تائید کا حکم دیا جاتا ہے، ورنہ حقیقت یہی ہے کہ وہ ہدایت الٰہی اور علوم غیب کو پانے کے لیے کسی نبی یا فرشتے کی محتاج نہیں ہوتی۔ وہ فرماتے ہیں:

فالحكيم لوجاهته وعصمته وكونه باسطًا لحظيرة القدس، شانه شان الملأ الاعلىٰ، يتلقى العلوم من حيث يتلقون، لا يقلد احدًا فى

''پس اِس ہستی کا معاملہ اِس کی وجاہت و عصمت کی بنا پر اور اِس بنا پر کہ عالم قدس کی تجلیات اِسی سے پھیلتی ہیں، بالکل وہی ہوتا ہے جو آسمان کے فرشتوں کا ہے۔ یہ اپنے

علومه، اللّٰهم الا ان يسمّٰى موافقته لصاحب الشرع تقليدًا لكونه مامورًا من الغيب بموافقته و تائيده . (اشارہ۴، عبقہ۱۱)	علوم وہیں سے حاصل کرتی ہے جہاں سے وہ حاصل کرتے ہیں اور اِس معاملے میں کسی کی مقلد نہیں ہوتی۔ ہاں، البتہ صاحب شریعت نبی کی تائید و موافقت کے لیے چونکہ یہ غیب سے مامور ہوتی ہے، اِس وجہ سے کوئی شخص اگر اِس تائید و موافقت کو اُس نبی کی تقلید کہنا چاہے تو کہہ سکتا ہے۔''

یہ ہستی جب زمین پر موجود ہوتی ہے تو حق وہی قرار پاتا ہے جو اِس کی زبان سے نکلتا اور اِس کے وجود سے صادر ہوتا ہے۔ قرآن و حدیث کی حجت بھی اِس کے سامنے اِس کی اپنی حجت کے تابع ہوتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

و ان الحق يدور معه حيث دار و ذلك لعصمته و التحاقه بالملأ الاعلىٰ، فليس الحق الا ما سطع من صدره، فالحق تابع له لا متبوع. (اشارہ۴، عبقہ۱۱)	''اور حق جہاں یہ ہستی گھومتی ہے، اِس کے ساتھ ہی گھومتا رہتا ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ہستی ملأ اعلیٰ کے ساتھ شامل اور معصوم ہوتی ہے۔ چنانچہ حق وہی قرار پاتا ہے جو اِس کے سینے سے نمایاں ہوتا ہے۔ پس حق اِس ہستی کے تابع ہوتا ہے، وہ حق کے تابع نہیں ہوتی۔''

صاحب ''عوارف''[25] نے غالباً اِسی مقام کے حامل شیخ تصوف کے بارے میں لکھا ہے:

فالشيخ للمريدين امين الالهام كما ان جبريل امين الوحى، فكما	''چنانچہ شیخ اپنے مریدوں کے لیے اُسی طرح الہام کا امین ہے، جس طرح جبریل

۲۵ ''عوارف المعارف''، شیخ ابو حفص عمر بن محمد شہاب الدین سہروردی کی تصنیف ہے۔ شیخ عبد القاہر بن عبد اللہ سہروردی کے بھتیجے اور بغداد میں صوفیہ کے شیخ تھے۔ ۵۳۹ھ میں سہرورد میں پیدا ہوئے۔ ۶۳۲ھ میں وفات پائی۔

لا یخون جبریل فی الوحی، لا یخون الشیخ فی الالهام، و کما ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم لا ینطق عن الهوی فالشیخ مقتد برسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم ظاهراً و باطناً لا یتکلم بهوی النفس. (۴۰۴)	امین وحی ہیں۔ پھر جس طرح جبریل وحی میں کوئی خیانت نہیں کرتے، اِسی طرح شیخ الہام میں خیانت نہیں کرتا اور جس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے نفس کی خواہش سے نہیں بولتے، اِسی طرح شیخ بھی ظاہر و باطن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی پیروی کرتا ہے، وہ بھی اپنے نفس کی خواہش سے نہیں بولتا۔''

چنانچہ وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح اِن کے بعض اکابر بھی آسمان پر گئے، تجلیات کا نظارہ کیا اور وہاں آپ ہی کی طرح مخاطبۂ الٰہی سے سرفراز ہوئے۔ صاحب ''قوت القلوب''[26] بایزید بسطامی[27] کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اُنھوں نے خود بیان کیا:

ادخلنی فی الفلك الاسفل فدورنی فی الملکوت السُّفلی فارانی الارضین وما تحتها الی الثری، ثم ادخلنی فی الفلك العلوی	''اللہ تعالیٰ مجھے فلک اسفل میں لے گئے اور ملکوت سفلی کی سیر کرائی، اِس طرح مجھے ساری زمینیں اور پاتال تک دکھائی، پھر فلک علوی میں لے گئے اور مجھے سارے

۲۶ ''قوت القلوب فی معاملۃ المحبوب'' علم تصوف کی سب سے بلند پایہ کتاب، غزالی نے اِس کے بیسیوں صفحے اپنی کتاب ''احیاء علوم الدین'' میں نقل کیے ہیں۔ شیخ عبدالقادر جیلانی نے بھی ''فتوح الغیب'' میں اِس سے استفادہ کیا ہے۔ ابوطالب محمد بن علی الحارثی المکی کی تصنیف ہے۔ مکہ میں پیدا ہوئے۔ ۳۸۶ھ میں، بغداد میں وفات پائی۔

۲۷ ابویزید طیفور البسطامی، تیسری صدی ہجری کے اکابر صوفیہ میں سے ہیں۔ 'سبحانی ما اعظم شانی!' (میں پاک ہوں، میری شان کتنی بڑی ہے!) اور 'تـاللّٰه، ان لوائی اعظم من لواء محمد' (خدا کی قسم، میرا علم محمد کے علم سے بڑا ہے۔) جیسی خرافات اِنھی سے صادر ہوئیں۔ ۲۶۱ھ میں خراسان کے شہر بسطام میں اِس دنیا سے رخصت ہوئے۔

فطوف بی فی السمٰوت و ارانی ما فیها من الجنان الی العرش ثم اوقفنی بین یدیه فقال لی: سلنی ای شیء رایت حتی اهبه لك. (۷۰/۲)

آسمان اور اُن میں بہشت کے باغوں سے لے کر عرش بریں تک جو کچھ ہے، وہ سب دکھایا۔ اِس کے بعد مجھے اپنے سامنے کھڑا کیا اور فرمایا: مانگو جو کچھ تم نے دیکھا ہے، میں تمھیں دوں گا۔“

اُن کا عقیدہ ہے کہ انسان کامل کی حیثیت سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہی ہر زمانے میں اُن کے اکابر کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ عبدالکریم الجیلی[۲۸] نے لکھا ہے:

ان الانسان الکامل هو القطب الذی تدور علیه افلاك الوجود من اوله الی اٰخره وهو واحد منذ کان الوجود الی ابد الآبدین، ثم له تنوع فی ملابس و یظهر فی کنائس فیسمی به باعتبار لباس، ولا یسمی به باعتبار لباس اٰخر، فاسمه الاصلی الذی هو له محمد و کنیته ابو القاسم و وصفه عبداللّٰه ولقبه شمس الدین، ثم له باعتبار ملابس اخری اسامی وله فی کل زمان اسم ما یلیق بلباسه فی ذلك الزمان. فقد اجتمعت به صلی اللّٰه

”انسان کامل وہ مدار ہے جس پر اول سے آخر تک وجود کے سارے افلاک گردش کرتے ہیں، اور جب وجود کی ابتدا ہوئی، اُس وقت سے لے کر ابدالآباد تک وہ ایک ہی ہے، پھر اُس کی گوناگوں صورتیں ہیں اور وہ یہود و نصاریٰ کی عبادت گاہوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ چنانچہ اُس کی ایک صورت کے لحاظ سے اُس کا ایک نام رکھا جاتا ہے، جبکہ دوسری صورت کے لحاظ سے اُس کا وہ نام نہیں رکھا جاتا۔ اُس کا اصلی نام محمد ہے۔ اُس کی کنیت ابو القاسم، وصف عبد اللہ اور لقب شمس الدین ہے؛ پھر دوسری صورتوں کے لحاظ سے اُس کے دوسرے نام ہیں، اور

۲۸؎ عبدالکریم قطب الدین الجیلی، جلیل القدر صوفی ہیں۔ ”الانسان الکامل فی معرفۃ الاواخر والاوائل“ اِن کی مشہور تصنیف ہے۔ بغداد میں پیدا ہوئے۔ ۸۳۲ھ میں وفات پائی۔

عليه وسلم وهو فی صورة شيخی شرف الدين اسمٰعيل الجبرتی وكنت اعلم انه النبی صلی اللّٰه عليه وسلم وكنت اعلم انه الشيخ. (ورقہ ۱۴۶ ب[۲۹])

ہر زمانہ میں جو صورت وہ اختیار کرتا ہے، اُس کے لحاظ سے اُس کا ایک نام ہوتا ہے۔ میں نے اُسے اپنے شیخ شرف الدین اسمٰعیل الجبرتی کی صورت میں اِس طرح دیکھا کہ مجھے یہ بات بھی معلوم تھی کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور میں یہ بھی جانتا تھا کہ وہ میرے شیخ ہیں۔“

وہ بالصراحت کہتے ہیں کہ ختم نبوت کے معنی صرف یہ ہیں کہ منصب تشریع اب کسی شخص کو حاصل نہ ہوگا۔ نبوت کا مقام اور اُس کے کمالات اُسی طرح باقی ہیں اور یہ اب بھی حاصل ہو سکتے ہیں۔ ”فتوحات[۳۰]“ میں ہے:

فان النبوة التی انقطعت بوجود رسول اللّٰه صلی اللّٰه عليه وسلم انما هی نبوة التشريع لا مقامها، فلا شرع يكون ناسخاً لشرعه صلی اللّٰه عليه وسلم ولا يزيد فی حكمه شرعًا اٰخر. وهٰذا معنی قوله صلی اللّٰه عليه وسلم : ان الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدی ولا نبی: ای لا نبی بعدی يكون علی شرع مخالفاً لشرعی، بل اذا كان يكون تحت

”چنانچہ جو نبوت نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہوئی، وہ محض تشریعی نبوت ہے۔ نبوت کا مقام ابھی باقی ہے، اِس وجہ سے بات صرف یہ ہے کہ اب کوئی نئی شریعت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کو نہ منسوخ کرے گی اور نہ آپ کے قانون میں کسی نئے قانون کا اضافہ کرے گی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ نبوت و رسالت ختم ہوگئی، اِس لیے میرے بعد اب کوئی رسول اور نبی نہ ہوگا، درحقیقت اِسی مدعا کا بیان ہے۔ آپ کے اِس ارشاد کا مطلب یہی ہے کہ میرے بعد

---

۲۹ قلمی نسخہ، پنجاب یونیورسٹی لائبریری، لاہور۔

۳۰ فتوحات مکیہ، ابن عربی۔

حکم شریعتی. (۶/۳)

کوئی ایسا نبی نہیں ہوگا جس کی شریعت میری شریعت کے خلاف ہو، بلکہ وہ جب ہوگا تو میری شریعت ہی کا پیرو ہوگا۔‘‘

شیخ احمد سرہندی لکھتے ہیں:

باید دانست کہ منصب نبوت ختم بر خاتم الرسل شدہ است علیہ وعلیٰ آلہ الصلوٰت والتسلیمات، اما از کمالات آں منصب بطریق تبعیت متابعان او را نصیب کامل است۔

(مکتوبات ا، مکتوب ۲۶۰)

’’جاننا چاہیے کہ منصب نبوت، بے شک خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہو گیا، لیکن اِس منصب کے کمالات آپ کے پیروؤں کو آپ کے پیرو ہی کی حیثیت سے اب بھی پورے حاصل ہو سکتے ہیں۔‘‘

اِس کے بعد وہ آگے بڑھتے ہیں اور حریم نبوت میں یہ نقب لگانے کے بعد —— یزداں بہ کمند آورا ے ہمت مردانہ، کا نعرۂ مستانہ لگاتے ہوئے لامکاں کی پہنائیوں میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اُس وقت اُن کے علم وتصرف کا عالم کیا ہوتا ہے، قشیریؒ[۳۱] لکھتے ہیں:

کان یری جملة الکون یضیٔ بنور کان له حتی لم یخف من الکون علیه شی ء. و کان یری جمیع الکون من السماء والارض رویة عیان ولکن بقلبه.

(ترتیب السلوک ۶۷)

’’اِس راہ کے سالک کو یہ سارا عالم اُس کے اپنے ہی نور سے روشن دکھائی دیتا ہے، یہاں تک کہ اُس کی کوئی چیز اُس کی نگاہوں سے چھپی نہیں رہتی۔ وہ آسمان سے زمین تک یہ ساری کائنات اپنی آنکھوں کے سامنے دیکھتا ہے۔ ہاں، مگر دل کی آنکھوں کے سامنے۔‘‘

’’الانسان الکامل‘‘ میں ہے:

۳۱؎ ابو القاسم عبدالکریم بن ہوازن القشیری، اکابر صوفیہ میں سے ہیں۔ ۳۷۶ھ میں نیشا پور کے قصبہ استوا میں پیدا ہوئے۔ ’’الرسالة القشیریہ‘‘ اُن کی مشہور تصنیف ہے۔ ۴۶۵ھ میں اِس دنیا سے رخصت ہوئے۔

فکل واحد من الافراد والاقطاب له التصرف فی جمیع المملکة الوجودیة ویعلم کل واحد منهم ما اختلج فی اللیل والنهار فضلاً عن لغات الطیور. وقد قال الشبلی رحمه اللّٰہ تعالیٰ: لو دبت نملة سوداء علی صخرة صماء فی لیلة ظلماء ولم اسمعها لقلت: انی مخدوع او ممکور بی.	''اِن افراد و اقطاب میں سے ہر ایک کو اِس پوری مملکت وجود میں تصرف حاصل ہوتا ہے۔ پرندوں کی بولیاں تو کیا، رات اور دن میں جو کھٹکا بھی ہوتا ہے، وہ اُس سے واقف ہوتے ہیں۔ شبلی نے کہا ہے: اگر کوئی کالی چیونٹی بھی اندھیری رات میں کسی سخت پتھر پر چلتی اور میں اُس کی آواز نہ سنتا تو بے شک، میں یہی کہتا کہ مجھے فریب دیا گیا ہے یا میں دھوکے میں رہا ہوں۔''

(ورقہ ۱۳۶ ب)

ابن عربی نے لکھا ہے:

وهم من العلم بحیث اذا رای احدهم اثر وطأة شخص فی الارض علم انها وطأة سعید او شقی.	''اُن کے علم کی شان یہ ہوتی ہے کہ اُن میں سے کوئی اگر کسی شخص کا نقش قدم بھی دیکھ لے تو اُسے معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ اہل جہنم میں سے یا اہل جنت میں سے۔''

(فتوحات مکیہ ۱۳/۳)

وہ کہتے ہیں:

...حتی یهتف بك، وانت لا تراه ویمشی علی الماء وفی الهواء ویصیر کالهیولیٰ قابلاً للتشکیل والصور کالعالم الروحانی، مثل جبریل علیه السلام الذی کان ینزل تارة علی صورة دحیة و قد	''... یہاں تک کہ تم اُس کی آواز سنتے ہو، لیکن وہ تمھیں دکھائی نہیں دیتا، اور وہ پانی پر چلتا اور ہوا میں اڑتا ہے، اور ہیولا کی طرح ہر شکل اختیار کر لینے اور ہر صورت بدل لینے کے قابل ہو جاتا ہے، جس طرح عالم روحانی کے بارے میں ہم جانتے ہیں کہ مثال کے

تجلی لـه صلی اللّٰه علیه و سلم وقد سد الآفاق وله ست مائة جناح. (مواقع النجوم ۶۵)

طور پر جبریل علیہ السلام دحیہ کی صورت میں بھی آتے تھے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے وہ اِس طرح بھی آئے کہ سارا افق اُن سے بھرا ہوا تھا اور آپ نے دیکھا کہ اُن کے چھ سو بازو ہیں۔''

چنانچہ خدا کی پادشاہی میں وہ اِس شان سے اُس کے شریک ہو جاتے ہیں کہ خامۂ تقدیر کو لوح محفوظ پر لکھتے ہوئے ہر لحظہ دیکھتے، دل کے خیالات کو جانتے، اِس عالم کو صبح و شام تھامتے، سنبھالتے اور عالم امر میں ذات خداوندی کا آلہ بن جاتے ہیں۔

ابن عربی لکھتے ہیں:

من الصوفية من لا يزال عاكفاً على اللوح. (مواقع النجوم ۲۲)

''صوفیوں میں سے وہ بھی ہیں، جن کی نگاہیں ہمیشہ لوح محفوظ ہی پر لگی ہوتی ہیں۔''

وہ فرماتے ہیں:

العارف هو الذی ينطق عن سرك وانت ساكت. (مواقع النجوم ۲۶)

''عارف، درحقیقت وہی ہے جو تجھ سے کچھ سنے بغیر تیرے دل کی بات تجھے بتا دے۔''

اپنے 'مردان غیب'[۳۲] میں سے اوتاد کے بارے میں اُنھوں نے لکھا ہے:

۳۲؎ صوفیہ کا عقیدہ ہے کہ زمین پر اللہ کے خاص بندوں کی ایک جماعت ہمیشہ موجود رہتی ہے جو اِس عالم کا سب کام جاری رکھتے ہیں۔ زمین و آسمان کی ہر چیز اُن کی مرضی کے تابع اور روز و شب کا یہ سلسلہ اُن کے احکام کا پابند ہوتا ہے۔ اللہ کے یہ بندے چونکہ اِس حیثیت سے عام لوگوں کی نگاہوں سے اوجھل ہوتے ہیں، اِس وجہ سے اِنھیں مردان غیب، اولیاے مکتوم یا رجال الغیب کہتے ہیں۔ قطب اِن کا امام ہوتا ہے۔ اُسے قطب الارشاد، غوث اور قائم الزماں بھی کہا جاتا ہے۔ اُس کے ماتحت دو وزیر ہوتے ہیں جو امام کہلاتے ہیں۔ اِن کے بعد اوتاد کا منصب ہے جو بعض کے نزدیک چار اور بعض کے نزدیک سات

الواحد منهم يحفظ الله به المشرق وولايته فيه، والاٰخر المغرب، والاٰخر الجنوب والاٰخر الشمال، والتقسيم من الكعبة، وهولاء قد يعبر عنهم بالجبال لقوله تعالىٰ: اَلَمۡ نَجۡعَلِ الۡاَرۡضَ مِهٰدًا وَّالۡجِبَالَ اَوۡتَادًا. فانه بالجبال سكن ميد الارض، كذلك حكم هولاء في العالم حكم الجبال في الارض. (فتوحات مکیہ ۳/۱۲)

''اُن میں سے ایک کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ مشرق کی حفاظت کرتے ہیں اور اُس کی ریاست اِسی میں ہے۔ دوسرے تین مغرب، جنوب اور شمال کی حفاظت پر مامور ہیں۔ سمتوں کا یہ تعین بیت اللہ سے ہوتا ہے۔ یہی وہ اشخاص ہیں جنھیں ارشاد خداوندی: 'اَلَمۡ نَجۡعَلِ الۡاَرۡضَ مِهٰدًا وَّالۡجِبَالَ اَوۡتَادًا'[۳۳] کی بنا پر کبھی کبھی 'جبال' یعنی پہاڑ بھی کہا جاتا ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ یہ پہاڑ ہی ہیں جو زمین کو جھک پڑنے سے روکتے ہیں۔ اِن اشخاص کا معاملہ بھی یہی ہے۔ یہ زمین کے پہاڑوں ہی کی طرح اِس عالم کو تھامے رہتے ہیں۔''

شاہ ولی اللہ دہلوی[۳۴] اپنے بارے میں لکھتے ہیں:

ہیں۔ ابن عربی کا بیان ہے کہ اُن میں سے ایک کے ساتھ، جس کا نام ابن جعدون تھا، شہر فاس میں اُن کی ملاقات بھی ہوئی۔ خود ابن عربی کا دعویٰ ہے کہ وہ قطب کے مقام پر فائز تھے۔ ہندوستان کے صوفیہ میں سے شیخ احمد سرہندی بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اُنھیں قطب الارشاد کا خلعت عطا ہوا۔ ابن عربی کے نزدیک سب سے آخری درجہ ختم کا ہے جس پر اولیاے امت کے یہ سب مناصب ختم ہو جاتے ہیں۔ وہ اپنے لیے اِس منصب کا دعویٰ بھی کرتے ہیں۔ ابدال، نقبا، نجبا وغیرہ کے مناصب اِن کے نیچے ہیں۔

اِس باب کی تفصیلات کوئی شخص اگر چاہے تو ابن عربی کی ''فتوحات مکیہ''، ابوطالب مکی کی ''قوت القلوب''، علی ہجویری کی ''کشف المحجوب'' اور الجیلی کی ''الانسان الکامل'' میں دیکھ لے سکتا ہے۔

۳۳۔ النبأ ۷۸: ۶-۷۔ ''کیا ہم نے زمین کو گہوارہ اور پہاڑوں کو میخیں نہیں بنایا۔''

رأیتنی فی المنام قائم الزمان، اعنی بذلك ان اللّٰه اذا اراد شیئًا من نظام الخیر جعلنی کالجارحة لاتمام مراده. (فیوض الحرمین، مشاہدہ ۴۴)

”میں نے خواب میں دیکھا کہ مجھے قائم الزماں کے منصب پر فائز کیا گیا ہے۔ اِس سے میری مراد یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ اپنے نظامِ خیر میں سے کسی چیز کا ارادہ کریں گے تو اپنے مقصد کو پورا کرنے کے لیے آلۂ کار مجھے بنائیں گے۔“

یہی مقام ہے جس پر پہنچنے کے بعد پھر وہ کہتے ہیں: ’معاشر الانبیاء اوتیتم اللقب، و اوتینا ما لم تؤتوا‘[۳۵]، اے جماعت انبیا، تمھیں صرف نبی کا لقب دیا گیا اور ہمیں وہ کچھ دیا گیا جس سے تم محروم ہی رہے۔

قیامت

قرآن جس دین کو لے کر نازل ہوا ہے، اُس کا لب لباب یہ ہے کہ انسان سے اُس کے خالق کو جو اصل چیز مطلوب ہے، وہ اُس کی عبادت ہے۔ ارشاد فرمایا ہے:

وَمَا خَلَقۡتُ الۡجِنَّ وَالۡاِنۡسَ اِلَّا لِيَعۡبُدُوۡنِ. (الذّٰریٰت ۵۱: ۵۶)

”اور جنوں اور انسانوں کو میں نے صرف اِس لیے پیدا کیا ہے کہ وہ میری عبادت کریں۔“

قرآن اِس معاملے میں بالکل واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر انسان کو اِسی حقیقت سے آگاہ کر دینے کے لیے بھیجے تھے۔ سورۂ نحل میں ہے:

وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِیۡ کُلِّ اُمَّةٍ رَّسُوۡلًا اَنِ

”اور ہم نے ہر امت میں ایک رسول اِس

۳۴؎ احمد بن عبد الرحیم شاہ ولی اللہ فاروقی دہلوی۔ ”حجۃ اللہ البالغۃ“، ”التفہیمات الالٰہیہ“، ”ازالۃ الخفا“ اور ”الانصاف“ کے مصنف، جلیل القدر صوفی، مفکر اور عالم۔ ۱۱۱۴ھ میں پیدا ہوئے۔ ۱۱۷۶ھ میں دہلی میں وفات پائی۔

۳۵؎ فتوحات مکیہ، ابن عربی ۱۳۶/۳، عن امام العصر عبد القادر۔

اعۡبُدُوا اللّٰهَ وَاجۡتَنِبُوا الطَّاغُوۡتَ. (۳۶:۱۶) دعوت کے ساتھ اٹھایا کہ اللہ کی عبادت کرو اور طاغوت سے بچو۔''

اِس سے جو تعلق انسان اور اُس کے خالق کے مابین قائم ہوتا ہے، وہ عبد اور معبود کا تعلق ہے اور انسان کی ساری سعی و جہد کا مقصود اِس دنیا میں یہ ہے کہ وہ اپنے پروردگار کی عبادت کا حق اِس طرح ادا کرے کہ دنیا اور آخرت میں اُس کی رضا اُسے حاصل ہو جائے۔

اہل تصوف کے دین میں، اِس کے برخلاف انسان چونکہ ذات خداوندی ہی کے ایک تعین کا نام ہے، اور اِس تعین کی وجہ سے وہ چونکہ عالم لاہوت سے اِس عالم ناسوت میں آ پڑا ہے، اِس لیے جو چیز اصلاً اُس سے مطلوب ہے، وہ اپنی اِس حقیقت کی معرفت اور اِس کی طرف رجعت کی جدوجہد ہے۔ چنانچہ انسان کا جو تعلق اِس دین میں ذات خداوندی سے قائم ہوتا ہے، وہ عاشق و معشوق کا تعلق ہے۔ وہ اپنی اصل حقیقت، یعنی ذات خداوندی کو معشوق قرار دے کر اُس کے ہجر میں تڑپتا، نالہ کھینچتا، فریاد کرتا اور پھر کسی مرشد کی رہنمائی میں پہلے اِس حقیقت کی معرفت حاصل کرتا اور پھر مقام جمع تک رسائی حاصل کر کے اپنے معشوق سے واصل ہو جاتا ہے۔

صاحب ''منازل'' اپنی کتاب میں اِس 'جمع' کو 'غاية مقامات السالكين' قرار دیتے اور اِس کی تعریف میں فرماتے ہیں:

الجمع: ما اسقط التفرقة وقطع الإشارة وشخص عن الماء والطين بعد صحة التمكين والبراءة من التلوين والخلاص من شهود الثنوية والتنافي من احساس الاعتلال والتنافي من شهود	''جمع وہ مقام ہے، جو خالق و مخلوق کے مابین اُن کی حقیقت کے اعتبار سے تفرقہ مٹا دے اور اشارہ[36] ختم کر دے اور آب و گل سے اِس طرح رحلت کرے کہ حادث پوری صحت کے ساتھ ہمیشہ کے لیے محو اور قدیم ثابت ہو[37] اور اِس محو و اثبات کے مابین تردد

[36] مطلب یہ ہے کہ ثنویت اِس طرح ختم ہو جائے کہ نہ کوئی مشیر رہے اور نہ کوئی مشار الیہ۔

[37] اصل میں لفظ 'تمکین' استعمال ہوا ہے۔ یہ علم تصوف کی اصطلاح ہے اور اِس کے معنی وہی ہیں جو ہم

شھودھا. (منازل السائرین ۴۶)

کی ہر صورت سے براءت ہو جائے[۳۸] اور دوئی کے شہود سے نجات پا لی جائے اور علت و معلول کا احساس فنا ہو جائے، یہاں تک کہ اِن سب چیزوں پر اطلاع پانے کی اطلاع بھی باقی نہ رہے۔‘‘

مثنوی کی ابتدا میں یہی بات ہے جسے رومی نے اپنے لافانی اشعار میں اِس طرح بیان کیا ہے:

بشنو از نے چوں حکایت می کند — وز جدائی ہا شکایت می کند

کز نیستاں تا مرا ببریدہ اند — در نفیرم مرد و زن نالیدہ اند

سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق — تا بگویم شرح درد اشتیاق

ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش — باز جوید روزگار وصل خویش

موت اور قیامت اِن مقامات کے حاملین کے لیے یہی رجعت اور وصال ہے۔ لہٰذا اِس کی یاد میں جو تقریب منعقد کی جاتی ہے، اُسے ’عرس‘ یعنی تقریب نکاح کہا جاتا ہے۔ تصوف کی ساری شاعری اِسی معاملۂ عشق کا بیان ہے جس سے ایک ہی وقت میں عامی بادۂ انگور کے مزے لیتے، اور عارف بادۂ عرفان کی لذت پاتے ہیں:

ما در پیالہ عکس رخ یار دیدہ ایم

اے بے خبر ز لذت شرب مدام ما

شریعت

قرآن نے جو دین ہمیں دیا ہے، اُس کے بارے میں یہ بات بھی پوری وضاحت کے ساتھ

نے اپنے ترجمہ میں واضح کر دیے ہیں۔

۳۸؎ اصل میں لفظ ’تلوین‘ آیا ہے۔ یہ بھی ایک اصطلاح ہے اور علم تصوف میں سالک کی اُس حالت کے لیے مستعمل ہے جب وہ حادث کے اثبات و محو کے مابین متردد ہوتا ہے۔

بیان کر دی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے سے وہ پایۂ تکمیل تک پہنچ گیا ہے، اور اُس میں اب کسی اضافے یا کمی کے لیے کوئی گنجایش نہیں ہے۔ پھر یہی نہیں، قرآن نے بتایا ہے کہ اِس اکمال دین کی صورت میں اتمام نعمت بھی ہوا ہے، لہٰذا عوام و خواص کے وہ سب مراتب جو دین میں مطلوب ہیں، اُن کے لیے ساری ہدایت اُسی میں ہے، اُس سے باہر کسی کے لیے کوئی ہدایت نہیں ہے۔ ارشاد فرمایا ہے:

اَلۡیَوۡمَ اَکۡمَلۡتُ لَکُمۡ دِیۡنَکُمۡ وَاَتۡمَمۡتُ عَلَیۡکُمۡ نِعۡمَتِیۡ وَرَضِیۡتُ لَکُمُ الۡاِسۡلَامَ دِیۡنًا. (المائدہ ۵:۳)

’’آج میں نے تمھارا دین تمھارے لیے مکمل کر دیا ہے، اور (اِس طرح) اپنی نعمت تم پر پوری کر دی، اور تمھارے لیے دین اسلام کو دین کی حیثیت سے پسند فرمایا۔‘‘

چنانچہ اِسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے خطبات میں فرمایا کرتے تھے:

فان خير الحديث كتاب الله وخير الهدى هدى محمد وشر الامور محدثاتها وكل بدعة ضلالة. (مسلم، رقم ۲۰۰۵)

’’بہترین کتاب اللہ کی کتاب ہے اور بہترین ہدایت (اللہ کے پیغمبر) محمد کی ہدایت ہے اور سب سے بری باتیں وہ ہیں جو اِس دین میں نئی پیدا کی جائیں، اور اِس طرح کی ہر نئی بات گمراہی ہے۔‘‘

اہل تصوف کے دین میں اللہ تعالیٰ کی یہ ساری ہدایت جو قرآن و سنت میں بیان ہوئی ہے، درحقیقت لوگوں کی اصلاح کے لیے ایک عمومی ضابطہ ہے جس سے زیادہ سے زیادہ کوئی چیز اگر حاصل کی جا سکتی ہے تو وہ یہ ہے کہ لوگ ایک دوسرے کے ظلم اور آخرت کے عذاب سے نجات پا لیں۔ رہا اِس سے آگے خواص اور اخص الخواص کے مراتب فنا و بقا اور تمکین تام تک پہنچنے کا طریقہ تو یہ ہدایت نہ اِس کے لیے آئی ہے، اور نہ اِس طرح کی کوئی چیز اِس میں کسی شخص کو کبھی تلاش کرنی چاہیے۔

شاہ ولی اللہ دہلوی اپنی کتاب ’’الطاف القدس‘‘ میں لکھتے ہیں:

وعلت غائیہ آں اخلاص از تظالم در دنیا و مبتلا شدن بعذاب قبر و روز حشر است ، نہ وصول بفنا و بقاے ہر لطیفہ وحصول مرتبۂ بقاے مطلق وتمکین تام ۔ ہر کلامے ازاں خلاصۂ بشر علیہ افضل الصلوٰت والتسلیمات کہ بتو رسد محمل آں فی الحقیقت ہماں قدر است ۔ مقاصد و مصالح او امر ونواہی آں حضرت نشناختہ است کسے کہ بر مراتب دیگر حمل می کند۔(۱۴)

''اور اِس (شریعت) کا مقصود یہ ہے کہ لوگ دنیا میں ایک دوسرے کے ظلم اور (مرنے کے بعد) قبر اور حشر کے عذاب سے بچ جائیں۔ ہر لطیفہ کی فنا و بقا تک پہنچنا اور بقاے مطلق اور تمکین تام کا مرتبہ حاصل کرنا اِس میں پیش نظر ہی نہیں ہے۔ جو کلام بھی خلاصۂ بشر صلی اللہ علیہ وسلم سے تمھیں پہنچے، اُس کا محمل درحقیقت یہی مقدار ہے۔ آپ نے جو احکام دیے اور جن چیزوں سے روکا ہے، اُن کے مقاصد اور مصالح اُس شخص نے سمجھے ہی نہیں جو اُنھیں دوسرے مراتب پر محمول کرتا ہے[۳۹]۔''

لیکن یہ لطائف فنا و بقا اور تمکین تام پھر کہاں سے حاصل ہوں؟ شاہ ولی اللہ اِسی کتاب میں فرماتے ہیں کہ اِن کا علم سب سے پہلے سید الطائفہ جنید بغدادی نے مرتب فرمایا، اور اِسے قرآن و سنت سے نہیں، بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست اِس طرح اخذ کیا ہے، جس طرح مثال کے طور پر، خربوزہ آفتاب سے اپنی نشو ونما اور تکمیل کے لیے کسب فیض کرتا ہے، دراں حالیکہ نہ خربوزہ جانتا ہے کہ اُس کی تکمیل آفتاب کی مرہون منت ہے اور نہ آفتاب ہی کو کچھ خبر ہوتی ہے کہ اُس سے دور زمین پر کوئی خربوزہ اُس کے ذریعے سے اپنی تکمیل کے مراحل طے کر رہا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

بہمیں اسلوب نفوس کلیہ کہ مبدءِ فیض ایشاں

''یہی طریقہ ہے[۴۰] جس سے نفوس کلیہ جنھیں

---

[۳۹] یعنی اُن سے یہ لطائف فنا و بقا اور تمکین تام وغیرہ استنباط کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

[۴۰] یعنی وہ طریقہ جو اوپر خربوزے اور آفتاب کی مثال میں بیان ہوا ہے۔

را برائے مصلحت کلیہ بزمین فرود آوردہ است ،نفوس ناقصہ راکمل می سازند۔ واین جا ہیچ پیغامی وکلامی درمیاں نمی باشد۔ آرے اذکیا نفوس بوجہی از وجوہ ایں منت رامی شناسند وآں معنی حاصل برآں می شود کہ از کلمات و اقوال آں برزخ برسبیل اعتبار و اشارہ استنباط آں اسرارکنند۔(۱۴)

مبدء فیض نے مصلحت کلی کے لیے زمین پر اتارا ہے، ناقص لوگوں کی تکمیل کرتے ہیں، اور اِس جگہ کوئی پیغام وکلام اُن کے درمیان نہیں ہوتا۔ ہاں، ذکی طبیعتیں کسی نہ کسی طرح اِس عنایت کو پہچان لیتی ہیں اور اِس کا نتیجہ اُن کے لیے یہ نکلتا ہے کہ اُس برزخ (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے اقوال و کلمات سے اعتبار واشارہ کے طور پر وہ اُن اسرار کا استنباط کر لیتی ہیں۔''

یہ صاحب ''الطاف القدس'' کا اسلوب ہے ۔ اِس زمانے کے اہل تصوف اِس معاملے میں اپنے مدعا کی تقریر بالعموم اِس طرح کرتے ہیں کہ دین کا منتہائے کمال ''احسان'' ہے۔ اِس کے حصول کا کوئی طریقہ قرآن وسنت میں بیان نہیں ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں یہ آپ کی صحبت ہی سے حاصل ہو جاتا تھا، لیکن آپ کے بعد جب اِس کا حصول لوگوں کے لیے مشکل ہوا تو یہ ارباب تصوف تھے جنھوں نے اپنے اجتہاد سے اِس کے طریقے دریافت کیے، اور بالآخر ایک فن کی صورت میں اِسے بالکل مرتب کر دیا۔ وہ کہتے ہیں کہ یہی وہ چیز ہے جسے ہم ''طریقت'' کی اصطلاح سے تعبیر کرتے ہیں۔

رشید احمد گنگوہی[۱۵] فرماتے ہیں:

''جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قوت روحانی کی یہ حالت تھی کہ بڑے سے بڑے کافر کو 'لا الٰہ الا اللّٰہ' کہتے ہی مرتبۂ ''احسان'' حاصل ہو جاتا تھا جس کی ایک نظیر یہ ہے کہ صحابہ نے عرض کیا کہ ہم پاخانہ پیشاب کیسے کریں اور حق تعالیٰ کے سامنے ننگے کیوں کر ہوں؟ یہ انتہا ہے۔ اور

[۱۵] حلقۂ دیو بند کے جلیل القدر عالم اور شیخ تصوف۔ ہندوستان کے ایک قصبہ گنگوہ میں مدفون ہیں۔ جمادی الثانیہ ۱۳۲۳ھ کو دنیا سے رخصت ہوئے۔

اُن کو مجاہدات اور ریاضات کی ضرورت نہ ہوتی تھی اور یہ قوت بہ فیض نبوی صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ میں تھی، مگر جناب رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے کم تھی، اور تابعین میں تھی، مگر صحابہ سے کم تھی، لیکن تبع تابعین میں یہ قوت بہت ہی کم ہوگئی، اور اِس کی تلافی کے لیے بزرگوں نے مجاہدات اور ریاضات ایجاد کیے[۴۲]۔'' (ارواح ثلاثہ ۲۹۷)

چنانچہ اِس تصور کے تحت اوراد و اشغال اور چلوں اور مراقبوں کی ایک پوری شریعت[۴۳] ہے جو خدا کی شریعت سے آگے اور قرآن و سنت سے باہر، بلکہ اُن کے مقاصد کے بالکل خلاف اِن اہل تصوف نے طریقت کے نام سے رائج کرنے کی کوشش کی ہے، اور اِس کے بارے میں وہ برملا کہتے ہیں کہ اِس کا علم جس طرح ہمارے مشائخ سے تعلق پیدا کر کے حاصل کیا جا سکتا ہے، اُس طرح کسی دوسرے طریقے سے اِس کا حصول اب لوگوں کے لیے آسان نہیں رہا۔

پھر یہی نہیں، محاسن اخلاق یعنی صبر، شکر، صدق، ایثار، رضا، حیا، تواضع، توکل اور تفویض وغیرہ کے جو درجات اِس دین میں بیان کیے جاتے ہیں، اُن کے لحاظ سے اللہ کے پیغمبر اور اُن کے صحابہ کو بھی دیکھیے تو بہ مشکل پہلے یا دوسرے درجے تک ہی پہنچتے معلوم ہوتے ہیں۔ صاف واضح ہوتا ہے کہ اِس سے آگے اخص الخواص کے درجے تک اُن کی رسائی بھی نہیں ہو سکی۔ تصوف کی امہات کتب میں سے مثال کے طور پر ابو طالب مکی کی ''قوت القلوب''، ابو اسمٰعیل ہروی کی ''منازل السائرین'' اور غزالی کی ''احیاء علوم الدین'' کا ایک بڑا حصہ اِنھی مباحث کے لیے خاص ہے۔ اِن کتابوں کے مطالعے سے ہر شخص یہ اندازہ کر سکتا ہے کہ اِس معاملے میں جو آخری مقامات اللہ تعالیٰ نے اپنے دین میں مقرر کیے ہیں، اہل تصوف کا ہدف اُن سے فی الواقع بہت آگے ہے۔

۴۲؎ دوسرے لفظوں میں بیان کیجیے تو گویا مدعا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اکمال دین اور اتمام نعمت کے باوجود قرآن و سنت کی ہدایت میں جو کمی اِن بزرگوں کے نزدیک رہ گئی تھی، وہ بہ کمال عنایت اپنے اجتہادات سے اُنھوں نے پوری کر دی ہے۔

۴۳؎ اِس کی تفصیلات کے لیے دیکھیے، مثال کے طور پر شاہ ولی اللہ دہلوی کی ''القول الجمیل فی بیان سواء السبیل''۔

یہ چند بنیادی نکات ہیں۔ ہماری یہ تحریر اِس موضوع پر کسی مفصل بحث کے لیے نہیں ہے۔ تاہم ان چند نکات ہی سے پوری طرح واضح ہے کہ تصوف فی الواقع ایک متوازی دین ہے جسے دین خداوندی کی روح اور حقیقت کے نام سے اِس امت میں رائج کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

اللّٰھم ارنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه، وارنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه۔

[۱۹۹۳ء]

اہل ’’بیعت‘‘ کی خدمت میں

۱

اسلامی تاریخ میں سمع وطاعت کی بیعت صرف ارباب اقتدار کے لیے ثابت ہے۔قرآن مجید کی رو سے یہ صرف مسلمانوں کے اولی الامر ہیں جو اللہ اور اُس کے پیغمبر کے بعد لوگوں سے سمع و طاعت کا مطالبہ کر سکتے ہیں،لہٰذا یہ بالکل قطعی ہے کہ بیعت سمع و طاعت بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اگر ہوسکتی ہے تو اُنھی کے لیے ہوسکتی ہے۔اِس میں شبہ نہیں کہ عہد اطاعت لینے کا یہ طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود رہا ہے۔آپ اگرچہ اپنی حیثیت رسالت ہی میں مطاع تھے،لیکن اِس بیعت کا تعلق چونکہ سیاسی امارت سے ہے، اِس وجہ سے ام القریٰ مکہ میں آپ نے نہ کسی شخص سے یہ بیعت لی، نہ اِس کی بنیاد پر اسلامی انقلاب کے لیے کوئی جماعت قائم کی اور نہ مرحلۂ دعوت میں اپنے پیرووں سے کبھی اِس کا مطالبہ کیا۔یثرب کے لوگوں نے آپ کو حکمران کی حیثیت سے مدینہ آنے کی دعوت دی تو آپ نے اُن سے اِس بیعت کا مطالبہ کیا۔ اسلامی تاریخ میں یہ بیعت، بیعت عقبہ کے نام سے مشہور ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد یہ بیعت آپ کے خلفا نے لوگوں سے لی۔تاریخ وسیر کی روایات سے واقف کوئی شخص اِس کا انکار نہیں کر سکتا۔

اتنی بات سے کسی کو اختلاف نہ تھا،لیکن ڈاکٹر اسرار احمد صاحب نے فرمایا ہے کہ مسلمانوں کی

حکومت اگر اسلامی نہ ہو تو یہ بیعت اُس حکومت کو اسلامی بنانے کی جدوجہد کرنے والی جماعت کے امیر کے ہاتھ پر بھی کی جائے گی۔ اُن کی یہ بات، افسوس ہے کہ کسی طرح مانی نہیں جا سکتی۔ قرآن و حدیث کے متعلق یہ بات یقین کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ اُن میں اِس کے لیے کوئی نص موجود نہیں ہے اور نص کے بغیر کسی چیز کو دین قرار دینے کا حق اِس زمین پر اب کسی شخص کو بھی نہیں دیا جا سکتا۔

وہ فرماتے ہیں کہ لوگوں کو بیعت کی دعوت دے کر اُنھوں نے ایک سنت کو زندہ کرنے کی سعادت حاصل کی ہے۔ یہ بالکل اِسی طرح کی بات ہے جس طرح کوئی شخص ایک جتھا بنا کر ہمارے اِس شہر کے زانیوں کو کوڑے مارنے اور چوروں کے ہاتھ کاٹنے کے لیے نکل کھڑا ہو اور کوچہ و بازار میں اعلان کرتا پھرے کہ اللہ تعالیٰ نے اُسے اپنے دو فرضوں کو زندہ کرنے کی سعادت عطا فرما دی ہے۔ ہمارا خیال تھا کہ اِس طرح کے لوگ، اِس زمانے میں غالباً نہیں پائے جاتے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ:

ابھی کچھ لوگ باقی ہیں جہاں میں

بیعت سمع و طاعت ڈاکٹر صاحب کے نزدیک اگر سنت ہے[1] تو اِس کا حکم، جیسا کہ ہم نے عرض کیا، زانی اور چور کی سزا کی طرح حکمرانوں سے متعلق ہو گا۔ اِس طرح کی چیزوں کے بارے میں ہمارا فرض یہی ہے کہ ہم اربابِ اقتدار کو اِن پر عمل پیرا ہونے کی نصیحت کریں۔ ڈاکٹر صاحب کو بھی چاہیے کہ وہ اپنے جذبۂ بے اختیار شوق کو کچھ تھام کر رکھیں، بہت سی سعادتیں وہ بیعت سمع و طاعت کے بغیر بھی حاصل کر سکتے ہیں، بہتر یہی ہے کہ وہ اُنھی پر اکتفا کریں:

نفس قیس کہ ہے چشم و چراغ صحرا
گر نہیں شمع سیہ خانۂ لیلیٰ نہ سہی

---

[1] دراں حالیکہ یہ ہرگز کوئی سنت نہیں ہے، سنت کا اطلاق صرف اُنھی چیزوں پر ہوتا ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دین کی حیثیت سے اپنی امت میں جاری فرمائی ہیں۔

۲

بیعت سمع وطاعت کے بارے میں ڈاکٹر اسرار احمد صاحب کے موقف پر جو تنقید ہم نے لکھی تھی، اُس کے بارے میں اُن کے برادر گرامی، جناب اقتدار احمد صاحب کا تبصرہ نومبر ۸۷ کے ''میثاق'' میں شائع ہوا ہے۔ اپنے مضمون میں ابتذال اور استدلال کا جو حسین امتزاج اُنھوں نے پیدا کیا ہے، اُس پر تو حق یہ ہے کہ اُنھیں ہدیۂ تبریک پیش کرنا چاہیے۔ اسلامی انقلاب کے یہ علم بردار اِس ملک میں محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کا دین نافذ کرنے میں تو، معلوم نہیں، کبھی کامیاب ہوں گے یا نہیں، لیکن آپ کے اخلاق عالیہ ہی یہ اگر کسی حد تک اپنانے میں کامیاب ہو جاتے تو اِن کا انجام یقیناً وہ نہ ہوتا جو برسوں کی جدوجہد کے بعد اب اِن کے لیے نوشتۂ دیوار ہے۔ اُنھوں نے اپنے اِس مضمون میں غالباً طنز لکھنے کی کوشش کی ہے۔ وہ شاید نہیں جانتے کہ اصناف ادب میں سب سے مشکل صنف یہی ہے۔ اِس کی نزاکتوں کو نبھالے جانا ہر شخص کے لیے ممکن نہیں ہوتا۔ اِس میں ہر لحظہ ـــــ ہشدار کہ رہ بر سر تیغ است قدم را ـــــ کا معاملہ ہوتا ہے۔ اُن کو اِس زمانے میں کچھ لکھنے کا شوق اگر ہوا ہے تو ہم اُن کی خدمت میں بصد ادب عرض کریں گے کہ وہ اِس کے لیے ایسا اسلوب اختیار کریں جو اُن کی دعوت کے شایان شان ہو۔ تاہم اُن کے ابتذال سے غض بصر کر کے جتنا کچھ استدلال اُن کے مضمون میں موجود ہے، اُس کا جواب ہم یہاں پیش کیے دیتے ہیں۔

سمع وطاعت کی بیعت کے بارے میں ہم نے لکھا تھا کہ اسلامی تاریخ میں یہ بیعت صرف ارباب اقتدار کے لیے ثابت ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے اس بیعت کا مطالبہ اُس وقت کیا جب اُنھوں نے آپ کو ام القریٰ سے ہجرت کر کے اپنی بستی کا اقتدار سنبھالنے کی دعوت دی۔ آپ نے اسلامی انقلاب کے لیے نہ اِس بیعت کی بنیاد پر کوئی جماعت قائم کی اور نہ مرحلۂ دعوت میں اپنے پیرووں سے کبھی اِس کا مطالبہ کیا۔

اِس کے جواب میں اُنھوں نے ہماری یہ بات تو حرف بہ حرف مان لی ہے کہ نبوت کے بعد پورے تیرہ سال تک جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دین کی دعوت سرزمین عرب میں برپا کی؛ جب کچھ لوگ آپ کی اِس دعوت کو قبول کر کے آپ کے ساتھی بنے؛ جب آپ نے اپنے اِن ساتھیوں کی تعلیم وتربیت اور تہذیب نفس کا اہتمام کیا؛ جب اِن لوگوں نے قریش مکہ کے مظالم سہے؛ جب اِنھوں نے حبشہ کی طرف ہجرت کی اور جب اِنھیں ہر ظلم کے مقابلے میں صبر محض اور ثبات واستقامت کا امتحان پیش آیا، اِن سب مراحل کے دوران میں آپ نے اپنے اِن ساتھیوں سے سمع وطاعت کی بیعت کا مطالبہ کبھی نہیں کیا، لیکن اِس کے باوجود وہ اِس حقیقت کو چونکہ کسی طرح مان کر دینا نہیں چاہتے تھے کہ تنظیم سازی کی یہ ''مسنون بنیاد'' اُن کا محض طبع زاد افسانہ ہے، اِس لیے اُنھوں نے اِس کی ایک توجیہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''رہا یہ اشکال کہ اِس سے پہلے حضور نے اپنے پیرووں سے کبھی سمع وطاعت کی بیعت نہ لی تھی تو اِس کا سبب اِس حقیقت سے شعوری یا غیر شعوری صرف نظر ہے کہ جب تک آنحضور کی جماعت صرف مکہ تک محدود تھی، جہاں رسالت مآب بنفس نفیس خود موجود تھے، کسی رسمی بیعت کی ہرگز ضرورت نہ تھی۔ یہ ضرورت پیش ہی اِس بنا پر آئی کہ اب معاملہ اہل یثرب کا تھا جو نبی اکرم سے براہ راست اور مسلسل تنظیمی رابطہ رکھنے سے معذور تھے۔''

اِن کی اِس توجیہ کا ذرا گہری نظر سے جائزہ لیجیے:

پہلی بات تو یہ ہے کہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بیعت اِس مرحلے میں لوگوں سے نہیں لی تو اُن پر یہ راز اب چودہ صدیوں کے بعد کس طرح کھلا کہ اسلامی انقلاب کے لیے تنظیم سازی کی بنیاد تو درحقیقت، یہی بیعت سمع وطاعت ہے، لیکن آنحضرت چونکہ بنفس نفیس ام القریٰ میں موجود تھے، اِس لیے آپ نے اِس عرصے کے دوران میں لوگوں سے اِس کا مطالبہ نہیں کیا؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا یہ بات خود کہیں فرمائی ہے؟ دین میں کوئی چیز اگر ثابت کی جا سکتی ہے تو قرآن مجید کے بعد پیغمبر کے قول ہی سے ثابت کی جا سکتی ہے۔ آپ نے مرحلۂ دعوت میں یہ بیعت اگر نہیں لی اور اِس مرحلہ میں اس کے ثبوت کے لیے آپ کا کوئی قول بھی حدیث کے پورے ذخیرے سے

وہ اگر پیش نہیں کر سکتے تو اُن کے اس ارشاد کا ماخذ کیا ہے؟ وحی والہام کا دعویٰ تو اُنھوں نے ابھی کیا نہیں کہ محض اُن کے فرمانے سے اُن کی یہ بات تسلیم کر لی جائے۔

دوسری بات یہ ہے کہ وہ اِسے دعوت اسلامی کے لیے تنظیم سازی کی مسنون بنیاد قرار دیتے ہیں۔ ابھی تک تو ہمیں یہی معلوم تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کرنے اور سنت قرار دینے سے کوئی کام مسنون قرار پاتا ہے۔ اب کیا اُن کی اِس تحقیق کے نتیجے میں یہ مان لیا جائے کہ سنت اِس کے بغیر بھی ثابت ہو جاتی ہے؟ ہمارے اِس شہر میں کوئی شخص اگر ہر روز صبح دس بجے لوگوں کو نماز کے لیے مسجد میں بلائے، پھر اُنھیں دو رکعت نماز پڑھائے اور اِس کے بعد یہ اعلان کرے کہ تزکیۂ نفس کا یہ مسنون طریقہ اللہ تعالیٰ کی توفیق سے صرف اُسی نے اِس زمانے میں زندہ کرنے کی سعادت حاصل کی ہے تو اُس کی یہ بات کیا محض اِس دلیل کی بنا پر مان لی جائے گی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ بنفس نفیس صحابہ کے درمیان موجود تھے، اِس وجہ سے آپ کے زمانے میں تو فجر و ظہر کے درمیان کسی نماز کی ضرورت نہ تھی، لیکن تزکیۂ نفس کا مسنون طریقہ بہر حال یہی ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جہاں بنفس نفیس موجود ہوں، وہاں اگر بیعت کی ضرورت نہیں ہوتی تو جیسا کہ حدیث کی متعدد روایات سے ثابت ہے، آپ نے مدینہ آنے کے بعد سب انصار و مہاجرین سے یہ بیعت کیوں لی؟

چوتھی بات یہ ہے کہ اہل یثرب کی بیعت سے پہلے قبیلۂ دوس کے سردار طفیل بن عمرو، بنی غفار کے ابو ذر، بنی سلیم کے عمرو بن عبسہ، یمن کے ابو موسیٰ اشعری، بنی ضمرہ کے جعال بن سراقہ، بنی کنانہ کے عبداللہ اور عبدالرحمٰن اور بنی خزاعہ کے بریدہ بن الحصیب بھی دوسرے علاقوں سے آ کر مکہ میں اسلام لائے اور اپنے علاقوں میں واپس چلے گئے، اِسی طرح نبوت کے چھٹے سال حبشہ سے بیس کے قریب عیسائیوں کا ایک وفد تحقیق حال کے لیے مکہ آیا اور اسلام لانے کے بعد اپنے وطن لوٹ گیا، لیکن اِس کے باوجود کہ آپ اُن کے علاقوں میں بنفس نفیس موجود نہیں تھے اور وہ آپ سے براہ راست اور مسلسل تنظیمی رابطہ رکھنے سے معذور تھے، آپ نے اُن سے اِس بیعت کا مطالبہ

کیوں نہیں کیا؟

پانچویں بات یہ ہے کہ ڈاکٹر اسرار احمد صاحب بھی اِس ملک میں بنفس نفیس موجود ہیں۔ یہاں جن لوگوں نے اُن کی بیعت کی ہے، وہ برطانیہ اور فرانس سے نہیں آئے، اُن میں سے زیادہ تر اِسی لاہور کے رہنے والے ہیں۔ پھر وہ اپنی اِس توجیہ کی رو سے اِن سب لوگوں سے اِس بیعت کا مطالبہ کس دلیل کی بنیاد پر کرتے ہیں؟

ہم نے یہاں اِس توجیہ کے صرف چند پہلوؤں کی طرف اشارہ کیا ہے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ اُن کی اس نادر تحقیق پر داد دینے کے لیے حدیث وسیرت کے ذخیرے میں ابھی بہت کچھ باقی ہے۔

اِس کے بعد بیعت عقبہ کے بارے میں ہمارے نقطۂ نظر کی تردید میں اُنھوں نے لکھا ہے:

''وہ سمجھتے ہیں کہ اہل یثرب نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ام القریٰ سے ہجرت کر کے اپنی بستی کا اقتدار سنبھالنے کی دعوت دی اور اسی بنا پر حضور نے بیعت سمع وطاعت اور ہجرت وجہاد کا مطالبہ شروع کیا تھا، حالانکہ یہ وہ بات ہے، سارے فسانے میں جس کا ذکر نہ تھا۔ ہماری تاریخ کا ایک ایک لمحہ آج بھی حضور کے رخ روشن کی طرح منور ہے۔ جناب رسالت مآب نے بیعت عقبۂ ثانیہ کے نتیجے میں یثرب کی طرف ہجرت فرمائی تھی تو وہ ہرگز اقتدار سنبھالنے یا حکومت کی تشکیل کے لیے نہ تھی۔ (یہ الگ بات ہے کہ نتیجے میں اللہ تعالیٰ نے بالفعل راستہ اِسی کے لیے صاف فرما دیا)۔ اہل یثرب سے عہد و پیمان صرف اِس بات کا ہوا تھا کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی دعوتی سرگرمیوں میں کفار مکہ کی جس جارحیت کا سامنا ہے، اُس کے مقابلے میں اُنھیں پناہ، حفاظت اور نصرت مہیا کی جائے گی۔ اہل یثرب کو انصار کا نام بھی نصرت کے اِس وعدے کے باعث ہی ملا تھا۔ یہی وجہ ہے، اِس مرحلے پر آنحضور نے یثرب میں اپنا کوئی نائب یا عامل مقرر نہیں فرمایا تھا، بلکہ اہل یثرب ہی میں سے بارہ نقبا نامزد فرمائے تھے۔ اور قبل ازیں پہلے مرحلے پر حضرت مصعب بن عمیر بھی حضور کے گورنر یا عامل کی حیثیت میں نہیں، بطور داعی و معلم مقیم رہے تھے۔ علاوہ ازیں بیعت عقبۂ ثانیہ کے الفاظ کو سامنے رکھا جائے تو اُس کا عنوان

بیعت حکومت نہیں، بلکہ بیعت تنظیم ہی قرار پائے گا۔''

اب ذرا بیعت عقبہ کا یہ سارا ''افسانہ'' بھی سن لیجیے۔

ابن سعد اور دوسرے مورخین نے لکھا ہے کہ نبوت کے گیارھویں سال زمانۂ حج میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے قاعدے کے مطابق قبائل عرب سے ملاقات کے لیے مکہ سے منیٰ گئے۔ وہاں عقبہ کے قریب قبیلۂ خزرج کے ایک گروہ کے ساتھ آپ کی ملاقات ہوئی۔ آپ نے اُن کے سامنے اسلام کی دعوت پیش کی۔ اُنھوں نے پورے اطمینان کے ساتھ آپ کی یہ دعوت سنی اور اُسے قبول کرلیا۔ چنانچہ یہ سب لوگ جن کی تعداد بعض روایات میں چھ اور بعض میں آٹھ بیان کی گئی ہے، آپ پر ایمان لے آئے۔ آپ نے اِس کے بعد اِن لوگوں سے فرمایا: کیا تم میری پشت پناہی کرو گے تاکہ میں اپنے رب کا پیغام پہنچاؤں؟ اِس پشت پناہی کے معنی کیا تھے، وہ اہل یثرب کی زبان سے سنیے۔ اُنھوں نے عرض کیا:

نحن مجتهدون لله ولرسوله. نحن، فاعلم، اعداء متباغضون، وانما كانت وقعة بعاث عام الاول، يوم من ايامنا اقتتلنا فيه. فان تقدم، ونحن كذا، لا يكون لنا عليك اجتماع، فدعنا حتى نرجع الى عشائرنا، لعل الله يصلح ذات بيننا، وموعدك الموسم العام المقبل.

(ابن سعد، الطبقات الکبریٰ ۱/۱۴۸)

''ہم اللہ اور اُس کے رسول کی خاطر اس کام میں پوری طاقت صرف کرنے کے لیے تیار ہیں، لیکن اِس وقت ہم آپ کی خدمت میں یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ ہم لوگ باہمی عداوت میں مبتلا ہیں، ابھی پچھلے سال ہمارے ہاں جنگ بعاث ہوئی ہے، اِس حالت میں اگر آپ تشریف لے گئے تو ہم آپ کی قیادت پر جمع نہ ہوسکیں گے۔ آپ فی الحال ہمیں اپنے لوگوں کی طرف واپس جانے دیجیے۔ امید ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمارے باہمی تعلقات درست فرما دیں گے۔ ہم آپ سے وعدہ کرتے ہیں کہ آیندہ سال

یہیں آپ سے پھر ملاقات ہوگی ۔''

اِس روایت میں 'لا یکون لنا علیك اجتماع' (ہم آپ کی قیادت پر جمع نہ ہو سکیں گے) کے جو الفاظ استعمال ہوئے ہیں، اُن سے یہ بات صاف واضح ہے کہ پشت پناہی کے یہ معنی اِس زمانے کے محققین سیرت کی سمجھ میں بے شک، نہ آئیں مگر اہل یثرب کو اُن کا مدعا سمجھنے میں کوئی دقت پیش نہیں آئی۔ چنانچہ یثرب واپس پہنچ کر اُنھوں نے اِس مقصد کے حصول کی جدو جہد شروع کی۔ دوسرے سال (یعنی ۱۲ بعد بعثت میں) اُن کے بارہ آدمی آنحضرت سے اِسی عقبہ کے مقام پر ملے۔ اُن میں پانچ آدمی تو وہی تھے جنھوں نے پچھلے سال اسلام قبول کیا تھا۔ باقی سات آدمیوں میں سے پانچ خزرج کے اور دو اوس کے تھے۔ اِن لوگوں کی جدو جہد کے نتیجے میں اسلام کی دعوت اگرچہ اوس وخزرج کے سب گھرانوں میں پھیل چکی تھی، لیکن اِن قبائل کے اکابر چونکہ ابھی تک ایمان نہیں لائے تھے اور یثرب کا سیاسی اقتدار ابھی تک اُنھی کے پاس تھا، اِس وجہ سے آپ نے اِس موقع پر بھی اُن سے سمع وطاعت کی بیعت نہیں لی، بلکہ صرف بیعت اسلام لی جو ہماری تاریخ میں بیعت نساء کے نام سے مشہور ہے۔ جب یہ لوگ مدینہ واپس جانے لگے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اِن کے ساتھ حضرت مصعب بن عمیر کو بھیجا۔ اُن کی قیادت میں اِن لوگوں نے بڑی تیزی کے ساتھ مدینہ میں اسلام پھیلانا شروع کیا۔ چنانچہ اگلے سال (یعنی ۱۳ بعد بعثت) زمانۂ حج آنے تک اوس وخزرج کے اشراف واکابر اسلام میں داخل ہو گئے اور اِس طرح یثرب کا سیاسی اقتدار فی الواقع محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کو منتقل ہو گیا۔ اِس کے بعد اُن میں سے ستر آدمی حج کے موقع پر آنحضور کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اُنھوں نے آپ کے ہاتھ پر اسلام کی تاریخ میں پہلی مرتبہ سمع وطاعت اور جہاد کی بیعت کی۔ یہ بیعت، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، آپ نے اُن لوگوں سے بھی نہیں لی جو پہلی مرتبہ عقبہ کے مقام پر مسلمان ہوئے۔ دوسری مرتبہ بھی آپ نے اُن سے اِس بیعت کا مطالبہ نہیں کیا، دراں حالیکہ آپ نہ بنفس نفیس اُن کے اندر موجود تھے اور نہ اُن کے ساتھ براہ راست اور مسلسل تنظیمی رابطہ رکھنا آپ کے لیے ممکن تھا۔ آپ نے سمع وطاعت کی یہ

بیعت اُن سے اُس وقت لی ، جب یثرب کے حکمران قبائل کے اکابر آپ پر ایمان لائے اور اُنھوں نے اپنی بستی کے امام وفرماں روا کی حیثیت سے آپ کو مدینہ آنے کی دعوت اِس شعور کے ساتھ دی کہ بیعت کے موقع پر اسعد بن زرارہ نے کہا:

''ٹھیرو اے اہل یثرب، ہم اپنے اونٹ دوڑاتے ہوئے اِن کے پاس اِسی لیے آئے ہیں کہ یہ اللہ کے رسول ہیں اور آج اِن کو نکال کر اپنے ساتھ لے جانے کے معنی اِس کے سوا کچھ نہیں کہ ہم تمام عرب کی دشمنی مول لے رہے ہیں، اِس کے نتیجے میں تمھارے بچے قتل ہوں گے اور تلواریں تمھارا خون چاٹیں گی، اِس لیے اگر یہ سب کچھ برداشت کر سکتے ہو تو اِن کا دامن تھام لو۔ تمھارا اجر یقیناً تمھارے پروردگار کے ذمہ ہے۔'' (البدایۃ والنہایہ ۱۵۹/۳)

چنانچہ مولانا سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودی اپنی کتاب ''سیرت سرور عالم'' میں ''بیعت عقبہ کی اہمیت'' کے زیر عنوان لکھتے ہیں:

''اسلام کی تاریخ میں یہ ایک انقلابی موقع تھا جسے خدا نے اپنی عنایت سے فراہم کیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ بڑھا کر تھام لیا۔ اہل یثرب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو محض ایک پناہ گزین کی حیثیت سے نہیں، بلکہ خدا کے نائب اور اپنے امام وفرماں روا کی حیثیت سے بلا رہے تھے، اور اسلام کے پیرووں کو اُن کا بلاوا اِس لیے نہ تھا کہ وہ ایک اجنبی سرزمین میں محض مہاجر ہونے کی حیثیت سے جگہ پالیں، بلکہ مقصد یہ تھا کہ عرب کے مختلف قبائل اور خطوں میں جو مسلمان منتشر ہیں، وہ یثرب میں جمع ہو کر اور یثربی مسلمانوں کے ساتھ مل کر ایک منظّم اسلامی معاشرہ بنالیں۔ اِس طرح یثرب نے دراصل اپنے آپ کو 'مدینۃ الاسلام' کی حیثیت سے پیش کیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اِسے قبول کر کے عرب میں پہلا 'دارالاسلام' بنالیا۔'' (۷۰۶/۲)

یہ وہ بیعت ہے جس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں کہ وہ ہرگز اقتدار سنبھالنے یا حکومت کی تشکیل کے لیے نہ تھی، البتہ اِس کے نتیجے میں، معلوم نہیں، کس طرح اللہ تعالیٰ نے راستہ اِسی حکومت کے لیے صاف فرمادیا۔

رہی یہ بات کہ اِس موقع پر آپ نے مدینہ کے لیے کوئی عامل کیوں مقرر نہیں فرمایا تو اِس کی وجہ

یہ ہے کہ اس بیعت کے ساتھ ہی آپ نے خود یثرب جانے کا فیصلہ کر لیا۔ ام القریٰ آپ کا دارالحکومت نہیں تھا کہ وہاں سے آپ مدینہ کے لیے عامل مقرر فرماتے۔ اِس کے کم و بیش تین ماہ بعد آپ یثرب کا اقتدار سنبھالنے کے لیے مکہ سے روانہ ہو گئے۔ تاہم جن بارہ نقبا کا تقرر آپ نے اِس موقع پر کیا، وہ محض نقیب دعوت نہ تھے، ''سیرۃ النبی'' کے مصنف مولانا شبلی کے الفاظ میں رئیس القبائل بھی تھے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ اِس بیعت میں آپ نے انصار مدینہ سے ہر حال میں سمع و طاعت پر قائم رہنے کے ساتھ اِس بات کا عہد بھی لیا تھا کہ: 'و ان لا ننازع الامر اهله' (اور ہم حکومت کے معاملہ میں اہل حکومت سے نزاع نہ کریں گے)۔

بیعت عقبہ کے اِن الفاظ سے تو ہر صاحب علم واقف ہے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ اِس کے علاوہ اُس کے وہ کیا الفاظ ہیں جو اگر سامنے رکھے جائیں تو اُس کا عنوان، اُن کی تحقیق کے مطابق، بیعت حکومت نہیں، بلکہ بیعت تنظیم قرار پائے گا۔

ہم نے لکھا تھا کہ اِس بیعت کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے زیادہ سے زیادہ جو بات ثابت کی جا سکتی ہے، وہ یہ ہے کہ اہل ایمان کی کوئی جماعت اگر کسی خطۂ ارض میں اقتدار حاصل کر لے تو اُس کا امیر اِس جماعت کے افراد سے سمع و طاعت کی بیعت لے سکتا ہے۔ اِس مرحلے سے پہلے اس طرح کی بیعت ایک بدعت ہے جس کا کوئی ثبوت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ سے پیش نہیں کیا جا سکتا۔

اس کے جواب میں وہ لکھتے ہیں:

> ''اس بدعت کے سب سے پہلے مرتکب تو حضور کے نواسے سیدنا حسین رضی اللہ عنہ تھے جنھوں نے کسی خطۂ ارض میں اقتدار حاصل کیے بغیر اہل کوفہ سے بیعت لینے کے لیے اپنے نمائندے کو اُن کے پاس بھیج دیا۔''

اُن کے اِس جواب پر غور فرمائیے۔ علم و استدلال کی دنیا میں اِس سے زیادہ دل چسپ کوئی چیز، شاید ہی کبھی وجود میں آئی ہو۔ اُن کا خیال غالباً یہ ہے کہ سیدنا حسین نے بھی اُن کے برادر گرامی کی طرح یزید کی حکومت میں پہلے حلقہ ہاے درس قرآن اور پھر بیعت سمع و طاعت کی بنیاد پر اپنی ایک

جماعت قائم کی اور اِس کے بعد اپنے چچازاد بھائی مسلم بن عقیل کو حلقۂ کوفہ کے ارکان کی تنظیم کے لیے بھیجا جنھوں نے پہلے مسلم اسدی اور پھر ہانی بن عروہ کے گھر میں اپنا دفتر قائم کر کے لوگوں کو علی الاعلان اس نئی جماعت میں شامل کرنا شروع کر دیا۔ہم اُن کی خدمت میں بڑے ادب کے ساتھ عرض کریں گے کہ مسلم بن عقیل نے کوفہ کے لوگوں سے یزید کی حکومت کے خلاف مسلح بغاوت کے لیے بیعت لی تھی۔سیدنا حسین بھی حجاز سے اِسی مقصد کے لیے کوفہ روانہ ہوئے تھے۔ بغاوت کیا چیز ہوتی ہے؟ اِس کے لیے وہ کسی اردو لغت کی مراجعت کر لیں۔اُنھیں معلوم ہو جائے گا کہ بغاوت کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ جو اقتدار کسی خطۂ ارض میں پہلے سے قائم ہے، اُس کی اطاعت سے ہاتھ کھینچ کر کوئی شخص اپنا اقتدار قائم کرنے کے لیے اٹھ کھڑا ہو۔اہل کوفہ نے حسین رضی اللہ عنہ کے نمائندہ مسلم بن عقیل کے ہاتھ پر اِسی بغاوت کے لیے بیعت کی تھی۔یہ الگ بات ہے کہ اُن کی یہ کوشش بوجوہ ناکام ہو گئی، لیکن حقیقت یہی ہے کہ حکومت اگر یہ بغاوت فرو کرنے میں کامیاب نہ ہوتی تو سیدنا حسین ایک امام و فرماں روا کی حیثیت سے کوفہ میں داخل ہوتے۔اُن کے بالفعل اقتدار سنبھالتے ہی یزید کا گورنر معزول قرار پاتا اور یزید کی فوج اگر باہر سے حملہ کرتی تو وہ اپنی اِس سلطنت کے باقاعدہ حکمران کی حیثیت سے اُس سے جنگ کرتے۔مسلم بن عقیل کے ہاتھ پر سیدنا حسین کی بیعت مرحلۂ دعوت و تربیت میں نہیں، قیام حکومت کے مرحلے میں ہوئی۔ اِس بحث سے قطع نظر کہ حسین رضی اللہ عنہ کا یہ اقدام بغاوت صحیح تھا یا نہیں، معاملے کی اِس نوعیت کے لحاظ سے اُن کی بیعت کو کسی طرح بدعت قرار نہیں دیا جا سکتا۔

بزرگوارم ڈاکٹر اسرار احمد بھی اُن کے برادر گرامی کے بقول اہل ایمان کا سیاسی اقتدار چونکہ صرف اُسی سرزمین میں قائم سمجھتے ہیں، جہاں اللہ کی حکومت فی الواقع برپا ہو جائے اور ریاست پاکستان میں یہ صورت چونکہ ابھی پیدا نہیں ہوئی، اِس لیے اُنھیں بھی اگر کسی شہر میں اپنا اقتدار قائم کر کے اُس شہر کے رہنے والوں نے موجودہ حکومت کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے کی دعوت دی ہے اور اُنھوں نے اس دعوت کو قبول کرنے کا فیصلہ کر لیا ہے تو وہ شوق سے اپنا نمائندہ سمع و طاعت کی

بیعت کے لیے وہاں بھیج دیں۔ اِس صورت میں ہم اُن کی عقل و دانش کا ماتم ضرور کریں گے، لیکن اُن کی بیعت کو بدعت ہرگز قرار نہ دیں گے۔

۳

سیرت نبوی کے حوالے سے ''انقلاب بذریعہ احتجاج'' کا جو نظریہ ڈاکٹر اسرار احمد صاحب پچھلے دس پندرہ سال سے اپنے رسائل و جرائد اور اپنے پیرووں کی مجالس میں بڑے شد و مد سے پیش کرتے رہے ہیں، ہمیں روزنامہ ''نوائے وقت'' کا شکر گزار ہونا چاہیے کہ اُس نے پہلی مرتبہ اُسے قومی سطح پر بحث و مباحثہ کے لیے پیش کرنے کا موقع ڈاکٹر صاحب کو دیا، اور اِس طرح ہم طالب علموں کے لیے بھی یہ موقع پیدا کر دیا ہے کہ اِس نظریے کی غلطی اپنی قوم کے اہل دانش اور ڈاکٹر صاحب کے اُن ''اہل بیعت'' پر واضح کر سکیں جو اِسے انقلاب کا نبوی منہاج سمجھ کر اپنا نقد دل و جاں اِس کے لیے ڈاکٹر صاحب کے حضور میں پیش کر چکے ہیں۔ ہمیں یقین ہے کہ خدا کے اِن سادہ دل بندوں کے ذہن بھی اگر اپنے امیر المومنین کی طرح اِس نظریۂ انقلاب پر ''متحجر'' نہیں ہو گئے تو وہ یقیناً اِسے گوش حق نیوش سے سنیں گے:

اے لالۂ صحرائی با تو سخنی دارم

اِس معاملے میں ہم ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں بھی یہ عرض کرنے کی جسارت کریں گے کہ اِس طرح کی تحقیقات میں اُن کا منبع الہام اگرچہ بالعموم اُن کا شرح صدر ہوتا ہے، لیکن طوعاً و کرہاً اب اُنھوں نے دلیل و برہان کی راہ اختیار کر لی ہے تو تھوڑی دیر کے لیے اِسی میدان میں ٹھیر کر ہماری یہ معروضات بھی سن لیں۔ اُن کا شرح صدر حجت قاطع سہی، لیکن اتنی بات تو غالباً وہ بھی مانتے ہوں گے کہ:

گاہے گاہے غلط آہنگ بھی ہوتا ہے سروش

ڈاکٹر صاحب کا ارشاد ہے کہ اسلامی انقلاب کا جو منہاج اللہ تعالیٰ نے اپنی عنایت خاص سے

اُن پر واضح کیا ہے، اُس کا ماخذ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اُسی کے اعماق میں اتر کر یہ گوہر نایاب اُنھوں نے اِس زمانے میں دریافت کیا ہے، اور اب وہ چاہتے ہیں کہ دنیا والوں کو بھی اپنی اِس غیر معمولی دریافت سے روشناس کریں:

بیا کہ جان تو سوزم زحرف شوق انگیز

اِس منہاج کی تفصیل وہ اِس طرح کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو انقلاب خدا کی زمین پر برپا کیا، اُس میں آپ نے پہلے لوگوں کو اپنے نظریے کی طرف دعوت دی؛ پھر جو لوگ اِس دعوت سے متاثر ہوئے اُن کی تعلیم و تربیت اور تزکیہ کا اہتمام کیا؛ اِس کے بعد اُنھیں ہر ظلم و ستم کے مقابلے میں صبر محض اور بالآخر ہجرت کے مرحلے سے گزارا؛ اور جب وہ اِس سارے عمل سے کامیابی کے ساتھ گزر گئے تو اُنھیں نظام باطل کے خلاف اپنے زمانے کے حالات کے مطابق جہاد و قتال کا حکم دیا اور اِس طرح یہ انقلاب بالفعل برپا کر دیا۔

وہ فرماتے ہیں کہ اِس جدوجہد کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت یہی ہے کہ سمع و طاعت کی بنیاد پر ایک ایسی جماعت قائم کی جائے جس میں امیر کا فیصلہ حتمی حجت ہو، جس کے ارکان اُس کے اشارۂ ابرو کو حکم سمجھیں اور جب وہ چاہے، اپنا تن، من، دھن اِس جدوجہد میں قربان کرنے کے لیے تیار ہو جائیں۔

اُنھیں اصرار ہے کہ اسلامی انقلاب کی جدوجہد کے لیے اپنا لائحۂ عمل اُنھوں نے اِسی منہاج نبوی کے مطابق ترتیب دیا ہے۔ ہاں، البتہ اپنی اجتہادی بصیرت سے اتنی ترمیم وہ اِس میں کرنا چاہتے ہیں کہ اِس زمانے کے حالات کے لحاظ سے آخری مرحلے میں جہاد و قتال کے بجائے ـــــ اگرچہ نوبت اُس کی بھی آ سکتی ہے ـــــ اب احتجاجی مظاہروں اور تحریک لاتعاون پر انحصار کرنا چاہیے۔

وہ اِس بات کو بالکل نہیں چھپاتے کہ اُن کا یہ انقلاب جب بھی آئے گا، قوت کے ذریعے سے آئے گا۔ اُن کے نزدیک، اِس میں اصل کی حیثیت، اُن کے اپنے الفاظ میں، جس کی لاٹھی

اُس کی بھینس کے اصول کو حاصل ہے۔ چنانچہ وہ برملا کہتے ہیں کہ اپنی قیادت میں خدائی فوج داروں کی جو جماعت وہ تیار کر رہے ہیں، اُس نے جس دن ضروری طاقت حاصل کر لی، اُسے لے کر وہ میدان میں کود پڑیں گے، اور قوم کی اکثریت جو اُن کے بقول اکثر خاموش ہی رہتی ہے، اُن کی ہم نوا ہو یا نہ ہو، وہ اگر خدا نے چاہا تو اپنا یہ انقلاب اِسی جماعت کے ذریعے سے برپا کر دیں گے:

چوں پختہ شوی خود را بر سلطنت جم زن

اِس سب کا ماخذ اُن کے نزدیک، سیرت نبوی ہے۔ ہم اِس وقت اِس بحث میں نہیں پڑنا چاہتے کہ رسول کی حیثیت سے جو انقلاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے برپا کیا، وہ قرآن وسنت کی رو سے اِس لائحۂ عمل کا ماخذ بن بھی سکتا ہے یا نہیں۔ بر سبیل تنزل، ہم مان لیتے ہیں کہ بن سکتا ہے، لیکن اِس کے بعد سوال پیدا ہوتا ہے کہ ڈاکٹر صاحب کا یہ ماخذ استدلال کیا خود اپنی جگہ ثابت بھی ہے؟ ہم پوری ذمہ داری کے ساتھ اپنی قوم کے ارباب دانش کو اِس حقیقت سے آگاہ کرتے ہیں کہ جس سیرت کے حوالے سے ڈاکٹر صاحب انقلاب کی یہ داستان پچھلے دس پندرہ سال سے ہر جگہ سنا رہے ہیں، اُس کے بارے میں تاریخ کی یہ شہادت بالکل ناقابل تردید ہے کہ اُس میں یہ سب کچھ کبھی واقع ہی نہیں ہوا۔ ڈاکٹر صاحب نے اِسے اپنے نہاں خانۂ دماغ میں کہیں پایا اور اپنے صحیفۂ دل میں کہیں پڑھا ہو تو یہ دوسری بات ہے، لیکن جہاں تک قرآن مجید کی آیات، فقہ و حدیث کے ذخائر اور تاریخ و سیر کے دفاتر کا تعلق ہے، اُن میں یہ سب کہیں موجود نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت، تاریخ کا کوئی گم گشتہ ورق نہیں ہے۔ اُس کی سرگزشت احوال بالکل محفوظ اور اُس کا ہر پہلو صبح درخشاں کی طرح روشن ہے۔ ہم اُس کی یہ گواہی، بغیر کسی خوف تردید کے صفحۂ قرطاس پر ثبت کرتے ہیں کہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے انقلاب تو یقیناً برپا کیا اور تاریخ عالم کا سب سے حیرت انگیز انقلاب برپا کیا، لیکن اِس کے لیے جدوجہد کے دوران میں نہ بیعت سمع وطاعت کی بنیاد پر کوئی تنظیم قائم کی، نہ اپنے صحابہ سے اِس کا کبھی مطالبہ کیا۔ اِس میں شبہ

نہیں کہ اِن نفوس قدسیہ نے تعلیم بھی پائی اور تزکیہ بھی حاصل کیا، لیکن نہ اِس انقلاب کو برپا کر دینے کے لیے بحیثیت جماعت یہ کبھی میدان میں اترے، نہ اِس کے لیے کبھی تلوار اٹھائی، نہ جہاد و قتال کی نوعیت کا کوئی اقدام کیا۔ انقلاب بے شک، برپا ہوا، اور اُسے پیغمبر اور اُس کے چند ساتھیوں ہی نے برپا کیا، مگر یقین کیجیے تیر و تفنگ اور تیغ و تبر سے نہیں، بلکہ دعوت اور صرف دعوت کے ذریعے سے۔ تاریخ شہادت دیتی ہے کہ اِس انقلاب کی جدوجہد میں کسی جارحانہ اقدام کے لیے تیغ و تبر تو ایک طرف، ایک چھڑی اور ایک لٹھیا بھی کسی شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ میں کبھی نہیں دیکھی۔ اِس کے لیے جدوجہد کی ابتدا بھی دعوت سے ہوئی اور انتہا بھی دعوت پر ہوئی۔ اِس میں دعوت سے آگے کوئی اقدام کبھی کیا ہی نہیں گیا۔ اِس کا ایک یہی مرحلہ ہے اور اِسی مرحلۂ دعوت میں یہ جدوجہد اپنی منزل مقصود تک پہنچ گئی۔ باور کیجیے، تاریخ عالم کے اس حیرت انگیز انقلاب میں خون کا ایک قطرہ بھی نہیں بہا۔ یہ خدا کی زمین پر دعوت اور صرف دعوت کے ذریعے سے برپا ہو گیا۔

ہمارے قارئین، ہوسکتا ہے کہ ہمارے اِس بیان پر تعجب کریں، لیکن وہ تھوڑی دیر کے لیے توقف کر لیں۔ ہم اِس کی پوری تفصیل اُن کے سامنے پیش کیے دیتے ہیں۔

اِس انقلاب کی تاریخ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلے اِس کی دعوت ام القریٰ مکہ میں اپنی قوم کو دی۔ کم و بیش دس سال تک یہ دعوت ہر پہلو سے قوم کے سامنے پیش کی گئی۔ اِسے بے شک، کچھ لوگوں نے قبول کیا اور اِس کے لیے اپنی قوم کا ہر ظلم بھی سہا، لیکن قوم، بحیثیت قوم اِس دعوت کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہوئی، یہاں تک کہ اللہ کی حجت پوری ہو گئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا کہ اب آپ یہ دعوت اپنی قوم کے دائرۂ اختیار سے باہر دوسرے قبائل کے سامنے پیش کریں۔ اِس حکم الٰہی کے تحت آپ نے حج کے موقع پر منیٰ میں یہ دعوت عرب کے مختلف قبائل کے سامنے پیش کی۔ تاریخ بتاتی ہے کہ سب نے انکار کر دیا، مگر یثرب کے چند لوگ آگے بڑھے اور اُنھوں نے اِسے پورے شرح صدر کے ساتھ قبول کر لیا۔ اُن کی تعداد

بعض روایات میں چھ اور بعض میں آٹھ بیان کی گئی ہے۔ اِس کے بعد آپ نے اِن لوگوں سے پوچھا: کیا تم میری پشت پناہی کرو گے؟ اِس کے جواب میں اُنھوں نے عرض کیا:

نحن مجتهدون لله ولرسوله. نحن، فاعلم، اعداء متباغضون، وانما كانت وقعة بعاث عام الاول، يوم من ايامنا اقتتلنا فيه. فان تقدم، ونحن كذا، لا يكون لنا عليك اجتماع، فدعنا حتى نرجع الى عشائرنا، لعل الله يصلح ذات بيننا، وموعدك الموسم العام المقبل.

(الطبقات الکبریٰ، ابن سعد ۱/۱۴۸)

''ہم اللہ اور اُس کے رسول کی خاطر اِس کام میں پوری طاقت صرف کرنے کے لیے تیار ہیں، لیکن اِس وقت ہم آپ کی خدمت میں یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ ہم لوگ باہمی عداوت میں مبتلا ہیں، ابھی پچھلے سال ہمارے ہاں جنگ بعاث ہوئی ہے، اِس حالت میں اگر آپ تشریف لے گئے تو ہم آپ کی قیادت پر جمع نہ ہو سکیں گے۔ آپ فی الحال ہمیں اپنے لوگوں کی طرف واپس جانے دیجیے۔ امید ہے اللہ تعالیٰ ہمارے باہمی تعلقات درست فرما دیں گے۔ ہم آپ سے وعدہ کرتے ہیں کہ آیندہ سال یہیں آپ سے پھر ملاقات ہوگی۔''

چنانچہ یثرب پہنچ کر اُنھوں نے اِس کے لیے جدوجہد شروع کی۔ دوسرے سال، یعنی ۱۲۔ بعد بعثت میں، اُن کے ۱۲ آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عقبہ کے مقام پر ملے۔ اُن میں پانچ آدمی تو وہی تھے، جنھوں نے پچھلے سال اسلام قبول کیا تھا۔ باقی سات آدمیوں میں سے پانچ قبیلۂ خزرج اور دو اوس کے تھے۔ اُن سے معلوم ہوا کہ اسلام کی دعوت اگرچہ اُن کے سب گھرانوں میں پھیل چکی ہے، لیکن اُن کے ارباب حل وعقد ابھی تک ایمان نہیں لائے۔ یہ لوگ مدینہ واپس جانے لگے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ایک صحابی حضرت مصعب بن عمیر کو اِن کے ساتھ کر دیا۔ اُن کی رہنمائی میں اِن لوگوں نے بڑی تیزی کے ساتھ یثرب میں اسلام کی دعوت پھیلانا

شروع کی۔ چنانچہ اگلے سال، یعنی ۱۳ بعد بعثت میں، زمانۂ حج آنے تک اوس وخزرج کے ارباب حل وعقد اور اشراف واکابر اسلام میں داخل ہو گئے اور اِس طرح بغیر کسی جارحانہ اقدام کے دعوت اور محض دعوت کے ذریعے سے یثرب کا سیاسی اقتدار آں حضرت کو منتقل ہوا، اسلامی تاریخ کا پہلا ''دارالاسلام'' وجود میں آیا اور یہ انقلاب برپا ہو گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک فرماں روا کی حیثیت سے اِسی عقبہ کے مقام پر اہل یثرب سے بیعت سمع وطاعت لی اور اِس کے کم وبیش تین ماہ بعد یثرب کا اقتدار سنبھالنے کے لیے مکہ سے روانہ ہو گئے۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودی اپنی کتاب ''سیرت سرور عالم'' میں ''بیعت عقبہ کی اہمیت'' کے زیر عنوان لکھتے ہیں:

> ''اسلام کی تاریخ میں یہ ایک انقلابی موقع تھا جسے خدا نے اپنی عنایت سے فراہم کیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ بڑھا کر تھام لیا۔ اہل یثرب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو محض ایک پناہ گزین کی حیثیت سے نہیں، بلکہ خدا کے نائب اور اپنے امام وفرماں روا کی حیثیت سے بلا رہے تھے، اور اسلام کے پیرووں کو اُن کا بلاوا اِس لیے نہ تھا کہ وہ ایک اجنبی سرزمین میں محض مہاجر ہونے کی حیثیت سے جگہ پالیں، بلکہ مقصد یہ تھا کہ عرب کے مختلف قبائل اور خطوں میں جو مسلمان منتشر ہیں، وہ یثرب میں جمع ہو کر اور یثربی مسلمانوں کے ساتھ مل کر ایک منظّم اسلامی معاشرہ بنا لیں۔ اِس طرح یثرب نے دراصل اپنے آپ کو 'مدینۃ الاسلام' کی حیثیت سے پیش کیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اِسے قبول کر کے عرب میں پہلا ''دارالاسلام'' بنالیا۔'' (۷۰۶/۲)

تاریخ کا یہ حیرت انگیز انقلاب اِس طرح برپا ہوا۔ اِس کے لیے کوئی جتھا منظّم نہیں ہوا، کوئی مظاہرہ نہیں کیا گیا، کوئی لاٹھی نہیں چلی، کوئی تلوار نہیں اٹھائی گئی، صرف دعوت پیش کی گئی، اِس سے لوگوں کے دل ودماغ مسخر ہوئے، اُن کے ارباب حل وعقد نے پورے شرح صدر کے ساتھ اِس کے سامنے سر تسلیم خم کیا اور خدا کی زمین پر ایک عالم نو نے اپنے چہرے سے نقاب الٹ دی۔

مدینہ پہنچتے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اِس ریاست کا دستور تحریر کیا۔ تاریخ میں یہ ''میثاق مدینہ'' کے نام سے مشہور ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس میں یہود کو اپنی قیادت کے تابع ایک معاہد اقلیت کی حیثیت سے اِس نئی ریاست کا شہری تسلیم کیا۔ اُنھیں اور مسلمانوں کو سیاسی

لحاظ سے ایک وحدت قرار دیا۔ دیت، قصاص اور صلح و جنگ کا قانون رقم کیا اور یہ دفعہ پوری شان کے ساتھ اُس میں ثبت کر دی کہ خدا کی شریعت 'سپریم لا' ہے، اِس لیے تمام نزاعات میں فیصلہ کن حیثیت اب اِس ریاست میں صرف اللہ اور اُس کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہو گی۔ آپ نے لکھا:

وانکم مهما اختلفتم فيه من شيء، فان مرده الى الله عز و جل والى محمد صلى الله عليه و سلم.
(السیرۃ النبویہ، ابن ہشام ۱۱۱/۲)

''اور جب کبھی تم میں کسی چیز کے متعلق کوئی اختلاف پیدا ہو گا تو فیصلے کے لیے اللہ اور اُس کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کیا جائے گا۔''

یہی ''میثاق مدینہ'' ہے جس کے بعد ایک باقاعدہ حکومت وجود میں آ گئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اِس حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے سیاست، معیشت، معاشرت، حدود و تعزیرات اور جہاد و قتال سے متعلق اسلام کا پورا قانون چند ہی برسوں میں اِس ریاست میں پوری طرح نافذ کر دیا۔

چنانچہ فتح مکہ سے بہت پہلے نکاح، میراث، بیع و شرا، مزارعت، شفعہ، سود اور جوئے کی حرمت وغیرہ کے ضوابط اِس میں نافذ کیے گئے، صلح و جنگ کا اسلامی قانون جاری ہوا، شوریٰ کی روایت قائم ہوئی، اللہ کی حدود مجرموں پر جاری کی گئیں، انسانوں کے بیچ اونچ نیچ، جبر و استبداد اور ظلم و استحصال کی جڑ کاٹی گئی، عدل و قسط کے تمام اعلیٰ تصورات لباس حقیقت میں نمودار ہوئے اور لوگوں نے اُنھیں اپنے ہاتھوں سے چھوا اور آنکھوں سے دیکھا۔ یہ سب ہوا، اور اِس طرح پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کا برپا کیا ہوا یہ انقلاب اپنے تمام ثمرات کے ساتھ منصۂ عالم پر نمودار ہو گیا۔

یہ اِس انقلاب کی تاریخ ہے۔ اِسے بار بار دیکھیے، یہ قرآن مجید میں بیان ہوئی ہے، یہ حدیث و سنت کے ذخائر میں موجود ہے، اِسے مورخوں نے قلم بند کیا ہے، یہ فقہ و اصول کی کتابوں اور قرآن کی تفسیروں تک میں پڑھ لی جا سکتی ہے، اِس کا ایک ایک ورق الٹ کر دیکھ لیجیے، آپ تسلیم کریں گے کہ جہاں تک قتال کا تعلق ہے، وہ اِس کو برپا کرنے کے لیے ہرگز نہیں ہوا، اِس انقلاب

کے بالفعل برپا ہو جانے کے بعد ہوا ہے اور کسی ''تنظیم اسلامی'' اور اُس کے ''امیر'' کی قیادت میں نہیں ہوا، بلکہ ایک باقاعدہ حکومت کی طرف سے، جس کے شہریوں پر اُس کے فرماں روا کو ہر لحاظ سے کامل سیاسی اقتدار حاصل تھا، مکہ اور جزیرہ نماے عرب کے آخری کناروں تک اِس انقلاب کی توسیع کے لیے ہوا ہے۔ اِس فرق کو ذہن نشین کر لیجیے، انقلاب کو برپا کرنے کے لیے نہیں، اِس انقلاب کے برپا ہو جانے کے بعد ایک باقاعدہ حکومت کے تحت اِس کی توسیع کے لیے ہوا ہے۔

چنانچہ ہم میں سے کوئی شخص اگر اپنے اندر اِس کی اہلیت پاتا ہو تو وہ آج بھی اِسے برپا کرنے کی جدوجہد کر سکتا ہے، لیکن اِس کا طریقہ یہ نہیں کہ کوئی داعی انقلاب اپنا جتھا منظّم کر کے زور و قوت کے ساتھ اِسے امت پر مسلط کر دے۔ اِس کے لیے پیغمبر کی سیرت سے کوئی رہنمائی اگر حاصل ہوتی ہے تو وہ یہی ہے کہ دعوت اور صرف دعوت کے ذریعے سے مسلمانوں کو اپنا ہم نوا بنا کر اُن کی آزادانہ مرضی اور اُن کی رائے اور مشورے سے پہلے اِسے امت میں برپا کیا جائے، اور پھر اگر ضرورت ہو تو جہاد و قتال کے ذریعے سے یہ امت اپنے فرماں رواؤں کی قیادت میں بالکل اُسی طرح پوری دنیا میں اِس کی توسیع کے لیے نکل کھڑی ہو، جس طرح رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابۂ کرام، خلفاے راشدین کی قیادت میں روم و ایران کی بادشاہتوں میں اِس کے لیے نکل کھڑے ہوئے تھے اور اُنھوں نے اِن کی سرحدوں پر کھڑے ہو کر کہا تھا: اسلام لاؤ، جزیہ دو یا لڑنے کے لیے تیار ہو جاؤ۔[2]

اِس انقلاب کی یہی تاریخ ہے جس کی بنا پر اسلامی قانون میں یہ دفعہ ثبت ہوئی ہے کہ جہاد و قتال

---

[2] اِس مضمون کی تسوید کے وقت میرا نقطۂ نظر یہی تھا، لیکن بعد کی تحقیق سے واضح ہوا کہ اِس جہاد کا تعلق قرآن کے قانون اتمام حجت سے ہے اور یہ زمانۂ رسالت کے ساتھ خاص تھا۔ چنانچہ رسول اور صحابۂ رسول کے بعد اب قیامت تک یہ حق کسی شخص کو بھی حاصل نہیں رہا کہ وہ اسلام لاؤ، جزیہ دو یا لڑنے کے لیے تیار ہو جاؤ، کی اِس دعوت کے ساتھ دنیا کی قوموں پر حملہ آور ہو جائے۔

کے لیے حکومت شرط ہے۔ یہ فقہ اسلامی کا مسلم قانون ہے۔ صاحب ’’فقہ السنہ‘‘ لکھتے ہیں:

والنوع الثالث من الفروض الکفائية ما يشترط فيه الحاکم، مثل: الجهاد و اقامة الحدود.

’’اور کفایہ فرائض کی تیسری قسم وہ ہے جس میں حکمران کا ہونا شرط ہے، مثال کے طور پر جہاد اور اقامت حدود۔‘‘

(السید سابق ۳/ ۳۰)

شریعت کی رو سے جس طرح کوئی شخص اقتدار اور حکومت کے بغیر کسی زانی کو کوڑے نہیں مار سکتا، کسی چور کا ہاتھ نہیں کاٹ سکتا، اِسی طرح جہاد و قتال کے لیے بھی اقدام نہیں کر سکتا۔ اِس نوعیت کا ہر اقدام شریعت میں جرم ہے۔ اللہ تعالیٰ کے کسی پیغمبر نے اقتدار کے بغیر کبھی جہاد نہیں کیا۔ قرآن اِس معاملے میں بالکل واضح ہے کہ عالم کے پروردگار نے اُن کو اِس کی اجازت اُس وقت دی جب اُنھوں نے ہجرت کر کے اپنی جماعت کسی آزاد علاقے میں منظّم کر لی اور اُن کا اقتدار اِس جماعت پر بزور وقوت قائم ہو گیا۔ اللہ کے یہ پیغمبر اِس معاملے میں اس قدر محتاط رہے ہیں کہ اُنھیں جب تک اقتدار حاصل نہیں ہوا، قتال کا نام بھی اُن کی زبان پر کبھی نہیں آیا۔ چنانچہ دیکھ لیجیے، قرآن مجید کی وہ سورتیں جو ام القریٰ میں نازل ہوئیں، وہ اِس حکم سے بالکل خالی ہیں۔ یہی حقیقت سیدنا موسیٰ اور سیدنا مسیح کی سیرت سے بھی صاف واضح ہوتی ہے۔ اسلام کے نزدیک یہ تصور ہی مضحکہ خیز ہے کہ جو نظام امارت اپنے لوگوں پر اللہ کی حدود نافذ کرنے اور ارتکاب جرم کی صورت میں مجرم کو سزا دینے کا اختیار نہیں رکھتا، اُسے قتال کی اجازت دے دی جائے۔ قاضی ابوبکر بن العربی سورۂ حج کی آیت ۴۰ کی شرح میں لکھتے ہیں:

قال علماؤنا رحمهم الله: کان رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل بيعة العقبة لم يؤذن له فی الحرب ولم تحل له الدماء.

’’ہمارے علما نے فرمایا ہے: حضور صلی اللہ علیہ سلم کو بیعت عقبہ سے پہلے نہ جنگ کرنے کی اجازت دی گئی اور نہ آپ کے لیے خون بہانا جائز ٹھیرایا گیا۔‘‘

(احکام القرآن ۳/۱۲۹۷)

اور، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، یہ بیعت عقبہ وہی ہے، جس سے جزیرہ نمائے عرب میں اسلام کے دور اقتدار کی ابتدا ہوئی۔

انقلاب اور انقلاب کے بعد اِس کی توسیع کا یہ نبوی منہاج ہے۔ اِس سے ہر شخص اندازہ کر سکتا ہے کہ ''بیعت سمع و طاعت''، ''ٹھیٹ فوجی نظم و ضبط کی حامل تنظیم''، ''جس کی لاٹھی اس کی بھینس'' اور ''جہاد و قتال'' کے جو اساطیر ڈاکٹر صاحب پچھلے دس پندرہ سال سے اِس قوم کو سنا رہے ہیں، اُن کا حقیقت سے کتنا تعلق ہے:

ببیں تفاوت رہ از کجاست تا بہ کجا

اسلامی انقلاب کے اِن علم برداروں کا المیہ یہ ہے کہ یہ نہ دین کو اُس کی صحیح تعبیر کے ساتھ اِس قوم کے سامنے پیش کر سکے؛ نہ جاہلیت جدیدہ کے پیدا کیے ہوئے مسائل کا کوئی واضح حل اُس کے سامنے لا سکے، نہ شریعت کو ملائیت کے تعصّبات سے بالاتر ہو کر خالص قرآن و سنت کی بنیاد پر سمجھنے کا کوئی اہتمام کر سکے، نہ سیاست، معیشت، معاشرت، تعلیم و تعلم اور حدود و تعزیرات کے مسائل میں دین حق کی برتری ذہنوں پر قائم کر دینے میں کامیاب ہو سکے؛ چنانچہ اِس کے نتیجے میں قوم نے اِن کی قیادت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے تو اب یہ ہنگامہ و احتجاج اور جہاد و قتال کے ذریعے سے انقلاب برپا کرنے کا فلسفہ سیرت نبوی سے برآمد کر رہے ہیں:

ہوئے کس درجہ فقیہان حرم بے توفیق

ہم اِس فلسفہ کو دین و شریعت کی رو سے بالکل غلط اور ملک و قوم کے لیے سخت نقصان دہ سمجھتے ہیں۔ ہمارے نزدیک امت مسلمہ کے حق میں یہ بات اُس کے پروردگار کی طرف سے ہمیشہ کے لیے طے کر دی گئی ہے کہ اُس کی مرضی کے بغیر کوئی شخص اُس پر مسلط نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اِس طرح کا کوئی انقلاب خواہ مارشل لا کی کوکھ سے برآمد کیا جائے یا مذہبی جماعتوں کے بطن سے تولد ہو، ہر حال میں ایک ناجائز ولادت ہے۔ اسلامی شریعت میں اِس کے جواز کے لیے کوئی گنجایش قیامت تک ثابت نہیں کی جا سکتی۔ سیدنا فاروق رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے:

من بایع رجلاً عن غیر مشورة من المسلمین فلا یبایع ھو ولا الذی بایعہ تغرة ان یقتلا. (بخاری، رقم ۶۸۳۰)	''جس شخص نے مسلمانوں کی رائے کے بغیر اُن کے حکمران کی حیثیت سے کسی شخص کی بیعت کی، وہ اور جس کی بیعت کی گئی، دونوں اپنے اِس اقدام سے اپنے آپ کو قتل کے لیے پیش کریں گے۔''

ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں کہ عوام کی اکثریت کبھی بدلا نہیں کرتی۔ ہم اُن کی خدمت میں یہ عرض کرنے کی جسارت کریں گے کہ دعوت نبوت کی مستند تاریخ اُن کے اس دعویٰ کی پوری شدت کے ساتھ نفی کرتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ہم اوپر وضاحت سے بیان کر چکے ہیں کہ اوس وخزرج کی اکثریت کے آپ کو مان لینے کے نتیجے ہی میں یثرب کا ''دارالاسلام'' وجود میں آیا۔ سیدنا موسیٰ علیہ السلام کے متعلق قرآن مجید نے جگہ جگہ بیان کیا ہے کہ اُن کی پوری قوم نہ صرف یہ کہ اُن پر ایمان لے آئی، بلکہ اُن کی قیادت میں اُس نے اِس طرح مصر سے ہجرت کی کہ ایک بچہ بھی پیچھے نہ رہا۔ سیدنا یونس علیہ السلام کے بارے میں بھی قرآن مجید میں تصریح ہے کہ مچھلی کے پیٹ سے نکلنے کے بعد، جب وہ پوری دردمندی اور دل سوزی کے ساتھ حق کی منادی کرنے کھڑے ہوئے تو پوری قوم نے اُن کی دعوت قبول کر لی۔ تورات کے صحیفۂ یوناہ میں ہے کہ سب لوگ ٹاٹ کے کپڑے پہن کر توبہ کے لیے شہر سے باہر نکل آئے:

> ''تب نینوا کے باشندوں نے خدا پر ایمان لا کر روزہ کی منادی کی، اور ادنیٰ و اعلیٰ سب نے ٹاٹ اوڑھا، اور یہ خبر نینوا کے بادشاہ کو پہنچی اور وہ اپنے تخت پر سے اٹھا اور بادشاہی لباس اتار ڈالا اور ٹاٹ اوڑھ کر راکھ پر بیٹھ گیا، اور بادشاہ اور اُس کے ارکان دولت کے فرمان سے نینوا میں یہ اعلان کیا گیا اور اِس بات کی منادی ہوئی کہ کوئی انسان یا حیوان گلہ یا رمہ کچھ نہ چکھے اور نہ کھائے پیے، لیکن انسان اور حیوان ٹاٹ سے ملبس ہوں اور خدا کے حضور گریہ وزاری کریں، بلکہ ہر شخص اپنی بری روش اور اپنے ہاتھ کے ظلم سے باز آئے۔'' (۳: ۵۔۸)

یہ مسئلہ تو واضح ہوا، لیکن ہوسکتا ہے کہ سیرت کے غوامض میں اپنے فلسفۂ انقلاب کے لیے کوئی

جگہ نہ پا کر ڈاکٹر صاحب خروج کی بحث چھیڑ دیں۔ چنانچہ یہ چند معروضات اُس کے بارے میں بھی حفظ ماتقدم کے طور پر ہم اُن کی خدمت میں پیش کیے دیتے ہیں۔

پہلی عرض یہ ہے کہ وہ اگر اِس طرف آئیں گے تو یہ پھر سیرت کی نہیں، شریعت کی بحث ہوگی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت کے بارے میں تو یہ چیز محتاج وضاحت نہیں کہ اُس میں سے خروج نام کی کوئی چیز کسی طرح دریافت نہیں کی جاسکتی۔ چنانچہ اِس صورت میں اُن کو اگر کوئی اسوہ میسر ہو سکے گا تو پیغمبر کی سیرت سے نہیں، سیدنا حسین، سیدنا عبداللہ بن زبیر، زید بن علی اور اس طرح کے بعض دوسرے بزرگوں کے اُن اقدامات ہی سے میسر ہو سکے گا جو اُنھوں نے اِس امت کے دور اول میں بنو امیہ کے خلاف کیے ہیں۔ ہمیں اِس پر اعتراض نہیں ہے۔ وہ شوق سے اِس طرف آئیں، لیکن آنے سے پہلے اتنی بات ضرور سوچ لیں کہ اِس کا لازمی نتیجہ، اُن کے لیے یہ نکلے گا کہ وہ پھر اپنے فلسفۂ انقلاب کے لیے ''انقلاب کا نبوی منہاج'' کی تعبیر سے محروم ہو جائیں گے۔ اِس کے بعد تو ''زیدی'' یا ''ابن زبیری'' یا ''حسینی منہاج'' ہی کی تعبیر اُن کے لیے رہ جائے گی۔

دوسری عرض یہ ہے کہ بات اگر سیرت سے شریعت تک آ پہنچتی ہے تو اُنھیں یہ حقیقت بھی تسلیم کرنا پڑے گی کہ اسلامی شریعت کی رو سے خروج کبھی واجب نہیں ہوتا، بلکہ واجب کیا معنی، کبھی مستحب بھی نہیں ہوتا، زیادہ سے زیادہ جو بات اِس کے متعلق کہی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ شریعت نے بعض حالات میں اِسے جائز قرار دیا ہے، لیکن ڈاکٹر صاحب کے لیے اِس میں یہ مشکل پیدا ہو جائے گی کہ وہ پھر ''فریضۂ اقامت دین'' کے جو لوازم بیان فرماتے ہیں، اُن میں اِس کے لیے کوئی جگہ پیدا نہ کر سکیں گے اور اِس طرح ''فرائض دینی کا جامع تصور'' کی جو عمارت اُنھوں نے برسوں کی محنت سے تعمیر کی ہے اور پہلے ہی بہت کچھ بے ستون ہو رہی ہے، وہ اِس ستون کے گر جانے سے بالکل ہی زمین بوس ہو جائے گی۔

تیسری عرض یہ ہے کہ اِس صورت میں اُنھیں خروج کی وہ تین لازمی شرطیں بھی ماننا پڑیں گی جو

شریعت کا تقاضا ہیں، یعنی:

اول یہ کہ حکمران کھلے کفر کا ارتکاب کریں،

دوم یہ کہ اُن کی حکومت ایک استبدادی حکومت ہو جو نہ مسلمانوں کی رائے سے قائم ہوئی ہو اور نہ اُن کی رائے سے اُسے تبدیل کر دینا کسی شخص کے لیے ممکن ہو،

سوم یہ کہ خروج کے لیے وہ شخص اٹھے جس کے بارے میں یہ بات پورے اطمینان کے ساتھ کہی جا سکے کہ قوم کی واضح اکثریت اُس کے ساتھ اور پہلے سے قائم کسی حکومت کے مقابلے میں اُس کی قیادت تسلیم کرنے کے لیے بالکل تیار ہے۔

لیکن ہمارے ڈاکٹر صاحب اگر خروج کے یہ شرائط مان لیں گے تو اِس کے نتیجے میں اُن کے لیے پہلا مسئلہ یہ پیدا ہو جائے گا کہ اب اُنھیں حکمرانوں کے فکر و عمل میں کوئی کھلا کفر ثابت کرنا پڑے گا۔ اِس میں شبہ نہیں کہ وہ حوصلہ مند آدمی ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ یہ بھی کر گزریں، مگر ہم پورے یقین کے ساتھ کہتے ہیں کہ اِس قوم میں اُن کے اِس فتویٰ کا حشر بھی اُس سے مختلف نہ ہو گا جو اب سے چند روز پہلے محترمہ بے نظیر صاحبہ کے خلاف ہمارے مولانا عبدالستار صاحب نیازی کے فتویٰ کا ہو چکا ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ پیدا ہو جائے گا کہ وہ ہماری موجودہ جمہوری حکومت کو، جو مسلمانوں کی رائے سے وجود میں آئی ہے، ایک استبدادی حکومت میں بدلیں، لیکن یہ قضا و قدر کا معاملہ ہے جو ڈاکٹر صاحب کی مرضی سے تو بہر حال نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اُن کے لیے اِس معاملے میں پھر اِس کے سوا کوئی چارہ باقی نہ رہے گا کہ اپنی سب جدوجہد سمیٹ کر خاموشی کے ساتھ قدرت کی طرف سے اِس تمنا کے بر آنے کا انتظار کرتے رہیں۔

تیسرا مسئلہ یہ پیدا ہو جائے گا کہ قوم کی اکثریت کو ہم نوا بنانے کا وہی تقاضا جس سے بچنے کے لیے وہ اِس خروج کے دامن میں پناہ لے سکتے تھے، پوری شان کے ساتھ یہاں بھی اُن کے سامنے آ کھڑا ہو گا۔

غرض یہ کہ مجنوں کے لیے اگر دوگونہ عذاب تھا تو ہمارے ڈاکٹر صاحب اِس کے نتیجے میں سہ گونہ عذاب میں مبتلا ہو جائیں گے۔

بات لمبی ہو رہی ہے۔ اِس وجہ سے ہم نے یہاں خروج کے ان شرائط کے ماخذ بیان نہیں کیے۔ ہمیں امید نہیں ہے کہ ڈاکٹر صاحب اِنھیں چیلنج کریں گے۔ تاہم اگر وہ ایسا کرتے ہیں تو مطمئن رہیں، ہم اِس معاملے میں بھی، ان شاءاللہ، قرآن وحدیث کی حجت اِنھی صفحات میں اُن پر ہر لحاظ سے پوری کر دیں گے۔

اپنے مضمون کے آخر میں اُنھوں نے فرمایا ہے کہ تم لوگ اگر میرے اس فلسفۂ انقلاب کو نہیں مانتے تو لاؤ، کوئی متبادل پیش کرو: آؤ، یہ گوے ہے اور یہ چوگان۔ اُنھوں نے فرمایا ہے کہ اُنھیں تو یہ بات علی وجہ البصیرت معلوم ہو چکی ہے کہ: جا ایں جاست۔ ہم کہتے ہیں کہ لاریب، جا ایں جاست۔ انقلاب نبوی کا منہاج ہم نے پوری وضاحت کے ساتھ آپ کے سامنے پیش کر دیا ہے۔ یہ دعوت کا منہاج ہے۔ اِس میں دیکھ لیجیے، دعوت ہی ابتدا ہے اور دعوت ہی انتہا۔ آپ میں حوصلہ ہے تو اٹھیے، اپنے فلسفۂ انقلاب کی بھول بھلیاں سے نکلیے، اسلام کا روشن چہرہ پوری اجتہادی شان کے ساتھ لوگوں کو دکھائیے، لادینیت اور ملائیت، دونوں سے نجات کا پیغام اُن کو دیجیے، ظلم واستحصال میں پسی ہوئی اِس قوم کو اسلام کے عدل وقسط کی طرف بلائیے اور خدا کے لیے یہ بیعت سمع وطاعت اور حق استرداد وغیرہ کی دیواریں جو آپ نے اپنے گرد چن رکھی ہیں، اِن کو ڈھا کر اِس قوم کے ذہین عناصر کو اگر بیعت ہی کے لیے بلانا ہے تو اُس بیعت کے لیے بلائیے جس کی دعوت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ میں اپنی قوم کے اکابر واشراف کو دی تھی۔ آپ نے فرمایا تھا:

فایکم یبایعنی علی ان یکون اخی و صاحبی. (احمد، رقم ۱۳۷۱)

''پھر تم میں سے کون مجھ سے یہ بیعت کرتا ہے کہ وہ اِس کام میں میرا بھائی اور میرا ساتھی بن کر رہے گا۔''

ہم آپ کو یقین دلاتے ہیں کہ اِس کے بعد ہم سب آپ کے بھائی اور آپ کے ساتھی ہوں

گے، اورصرف ہم ہی نہیں، وہ تمام لوگ بھی جو سمع وطاعت اورتحکم کی گھٹن سے نکل بھاگے ہیں، ایک مرتبہ پھر آپ کے شانہ بہ شانہ آ کر کھڑے ہو جائیں گے۔ آپ حق کی منادی کیجیے۔ یہ قوم نہیں مانتی تو آپ پر اِس کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے۔ آپ، ان شاء اللہ، سرخ رو اپنے رب کے حضور پہنچ جائیں گے، لیکن ڈاکٹر صاحب، کیا عجب کہ جب آپ سمع وطاعت اور تحکم کے بجائے محبت واخوت کی فضا میں کھڑے ہو کر اپنے رفقا کے ساتھ یہ منادی کریں تو ہماری یہ قوم بھی اِسی طرح ٹاٹ کے کپڑے پہن کر توبہ کے لیے نکل آئے، جس طرح سیدنا یونس کی قوم اُن کی منادی کے نتیجے میں نکل آئی تھی۔ وما ذٰلك على الله بعزيز.

آخر میں اب اِس کے سوا کیا عرض کروں کہ:

تری دعا ہے کہ ہو تیری آرزو پوری
مری دعا ہے، تری آرزو بدل جائے

۴

اسلام کی پہلی ریاست یثرب اور اُس کے نواح میں قائم ہوئی۔ اِس کی نیو ''بیعت عقبہ'' سے اٹھی۔ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد اِس کی سربراہی کا منصب سنبھالتے ہی اِس کے لیے ایک دستور تحریر کیا۔ تاریخ وسیر کے محققین نے اِسے ''میثاق مدینہ'' کا نام دیا ہے۔ انسانی تاریخ کا یہ پہلا تحریری دستور ہے جس کے اِس ریاست میں نافذ ہو جانے کے بعد اِسے ایک باقاعدہ دستوری حکومت کی حیثیت حاصل ہو گئی اور اِس کے استحکام اور توسیع کے لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قیادت میں مسلمانوں کی مسلسل جدوجہد نے پانچ چھ سال ہی میں اِس کی سرحدیں ایک طرف نجد، دوسری طرف حدود شام، تیسری طرف ساحل بحر احمر اور چوتھی طرف ام القریٰ مکہ کے قریب تک پہنچا دیں۔ تمدن، سیاست، معیشت، معاشرت، حدود و تعزیرات اور جہاد و قتال سے

متعلق پروردگار عالم کی آخری شریعت اِسی ریاست میں، آں سوے افلاک سے نازل ہوئی۔ فتح مکہ سے بہت پہلے یہ شریعت اِس ریاست کے امام و فرماں روا، محمد رسول اللہ نے بتدریج اِس میں نافذ کر دی اور اِس طرح وہ انقلاب خدا کی زمین پر برپا ہو گیا ہے جسے مسیح علیہ السلام نے ''خدا کی بادشاہی'' کہا، اور جسے اِس زمانہ میں لوگ ''اسلامی انقلاب'' سے تعبیر کرتے ہیں۔

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے جو تاریخ میں اِسی قطعیت کے ساتھ ثابت ہے جس قطعیت کے ساتھ خلافت راشدہ، امویہ، عباسیہ اور رومن امپائر کا وجود دنیا کی تاریخ میں ثابت ہے۔ امت مسلمہ میں کوئی دو اہل علم بھی اِس کے بارے میں کبھی مختلف الرائے نہیں رہے، یہاں تک کہ اب سے چند ہفتے پہلے تک ڈاکٹر اسرار احمد صاحب بھی نہیں رہے۔ چنانچہ دیکھیے، اپنی کتاب ''منہج انقلاب نبوی'' میں مشہور مستشرق منٹگمری واٹ کے اِس اعتراض پر تبصرہ کرتے ہوئے کہ مدینہ کے محمد، مکہ کے محمد سے مختلف ہیں، وہ لکھتے ہیں:

> ''لیکن مدینہ میں نقشہ کچھ اور ہی نظر آتا ہے، وہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ میں تلوار ہے، آپ فوج کے سپہ سالار ہیں اور جرنیل ہیں، آپ مدینہ کی ریاست کے سربراہ ہیں، آپ ہی چیف جسٹس کا رول ادا کر رہے ہیں، معاہدے کر رہے ہیں، گویا مدینہ میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم ایک مدبر سیاست دان کے روپ میں نظر آ رہے ہیں۔'' (۱۱۸)

اِس سلسلہ میں چند جملوں کے بعد فرماتے ہیں:

> ''وہاں تو اِن لوگوں کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بحیثیت ایک سیاست دان و مدبر، ایک سربراہ مملکت اور ایک جرنیل کا کردار ادا کرتے نظر آتے ہیں۔'' (۱۱۹)

اِس سے ذرا آگے سورۂ حج کی آیت ۴۱ نقل کر کے اِس کے الفاظ: 'اَلَّذِيۡنَ اِنۡ مَّكَّنّٰهُمۡ فِى الۡاَرۡضِ' کا ترجمہ، ''اگر ہم اِن کو زمین میں تمکن و اقتدار عطا فرمائیں''، کرتے اور اِس کی شرح میں لکھتے ہیں:

> ''اِس آیت سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ مدینہ منورہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم کو جو تمکن فی الارض عطا کیا جانے والا تھا، اور اُس میں جو توسیع

ہونے والے تھی تو یہ آیت گویا حزب اللہ اور اسلامی انقلاب کے منشور (manifesto) کی حیثیت رکھتی ہے۔'' (۱۲۶)

پھر اِسی کتاب میں ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں:

''ہجرت کے نتیجہ میں مدینہ منورہ تشریف لانے کے بعد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تین کام فی الفور انجام دیے تھے، پہلا کام: اقامت صلوٰۃ کے لیے مسجد نبوی کی تعمیر جو محض مسجد ہی نہیں تھی، بلکہ اُسے اسلامی انقلابی حکومت کے مرکز، ایوان حکومت نیز تربیت گاہ کا مقام بھی حاصل تھا۔''

(۲۳۲)

یہ اِس درجہ کی مسلمہ حقیقت ہے، لیکن ڈاکٹر صاحب کو داد دیجیے کہ اُن کے فلسفۂ انقلاب کی تردید میں ہم نے اُنھیں اِس کی طرف توجہ دلائی ہے تو اِس کی روشنی میں اپنے اِس فلسفہ پر نظر ثانی کرنے کے بجائے وہ چندرا کر پوچھتے ہیں کہ کون سی حکومت؟ کیسی حکومت؟ چنانچہ اِس حکومت کی نفی کے لیے وہ بزعم خود چند دلیلیں نکال لائے ہیں جو اُنھوں نے اپنے مضمون میں پیش کردی ہیں۔ وہ ایسے غبی نہیں ہیں کہ اِن دلیلوں کی بے مایگی سے واقف نہ رہے ہوں، اور جہاں تک ہمیں علم ہے ایسے زود فراموش بھی نہیں ہیں کہ خود اپنی ہی کتاب میں چھپی ہوئی اپنی یہ تحریریں بھلا بیٹھے ہوں، لیکن اِس کے باوجود جس اصرار کے ساتھ اِس حقیقت کو اُنھوں نے جھٹلایا ہے اور اِس کے لیے یہ دلیلیں پیش فرمائی ہیں، اِس پر اُن کی خدمت میں یہی عرض کرنے کو جی چاہتا ہے کہ:

ایں کار از تو آید و مرداں چنیں کنند

ہمارے نزدیک یہ حقیقت چونکہ دین و شریعت کے فہم میں غیر معمولی اہمیت کی حامل ہے اور اِس کا انکار تعبیر دین کے معاملے میں آدمی کو بہت خطرناک نتائج تک پہنچا سکتا ہے، اِس وجہ سے ڈاکٹر صاحب اب جس راستے پر بھی جائیں اور جس وادی میں بھی اتریں، ہم نے قلم اٹھا لیا ہے تو اُن کے نظریۂ انقلاب کی حقیقت، ان شاء اللہ، اِس قوم کے ارباب دانش پر ہر لحاظ سے واضح کر دینے کے بعد ہی اِسے رکھیں گے۔

لیکن اِس سے پہلے کہ ہم اصل مسئلہ پر بحث کے لیے آگے بڑھیں، دو باتوں کی وضاحت

ضروری ہے:

ایک یہ کہ ڈاکٹر صاحب نے یہ ہم سے جو شکایت کی ہے کہ ہم نے اُن کی بات پوری ہونے سے پہلے ہی اُن پر تنقید شروع کر دی ہے تو حقیقت یہ ہے کہ یہ محض اُن کا تجاہل عارفانہ ہے۔ وہ بہت اچھی طرح جانتے ہیں کہ اپنا یہ فلسفۂ انقلاب وہ پہلی مرتبہ لوگوں کے سامنے پیش نہیں کر رہے ہیں۔ پچھلے دس پندرہ سال میں اُنھوں نے بارہا اِسے اپنی تحریروں اور تقریروں میں بیان فرمایا اور اپنے رسائل و جرائد میں شائع کیا ہے، بلکہ ''منہج انقلاب نبوی'' کے نام سے اُن کی ایک پوری کتاب اِس موضوع پر چھپی ہوئی موجود ہے، اس وجہ سے ہمارے لیے اُن کی یہ بات ہرگز ادھوری نہیں، بلکہ ہر لحاظ سے پوری ہے اور ہم اِسے پورا کا پورا سن لینے کے بعد ہی اِس پر تنقید کر رہے ہیں۔

دوسری یہ کہ ''ہجرت'' اور ''خاموش اکثریت'' کے بارے میں ڈاکٹر صاحب کا موقف فی الواقع ہمارے مضمون میں اِس اجمال کے ساتھ بیان ہوا ہے کہ اُس سے غلط فہمی ہو سکتی ہے، لیکن اِس کا مسئلۂ زیر بحث پر چونکہ کوئی اثر نہیں پڑتا، اِس وجہ سے ہم اِس معاملے میں ڈاکٹر صاحب کی وضاحت پورے شرح صدر کے ساتھ مانتے ہیں اور اپنے قارئین کو ابتدا ہی میں مطلع کیے دیتے ہیں کہ ہجرت ڈاکٹر صاحب کے نزدیک انقلاب نبوی کا ایک مرحلہ ضرور ہے، لیکن دور حاضر میں وہ نہ اِسے ممکن سمجھتے ہیں اور نہ اپنے انقلاب کی جدوجہد میں اِس کا کوئی ارادہ رکھتے ہیں۔ اِسی طرح خاموش اکثریت کے بارے میں بھی اُن کا موقف صحیح تر الفاظ میں یہ ہے کہ وہ جب اپنے ''فدائین'' کی معیت میں نظام باطل کے ساتھ تصادم کے لیے میدان میں اتریں گے تو اُنھیں پورا اطمینان ہے کہ عوام کی یہ اکثریت، الخاموشی نیم رضا، کے اصول پر اُن کے اِس اقدام کی تائید کرے گی۔

ان دو باتوں کی وضاحت کے بعد اب ہم آگے بڑھتے اور ڈاکٹر صاحب کے دلائل کا جائزہ لینے سے پہلے ایک نظر اُن حقائق پر ڈالتے ہیں جن کی بنیاد پر یثرب میں قیام حکومت کا یہ مقدمہ علم و تحقیق کی دنیا میں ایک ناقابل تردید تاریخی حقیقت کی حیثیت سے ہمیشہ ثابت رہا ہے۔

سب سے پہلے قرآن مجید کو دیکھیے۔ ڈاکٹر صاحب نے فرمایا ہے کہ ریاست وحکومت اور اُس کے مترادف الفاظ قرآن میں کہیں آئے ہی نہیں۔ ہمارا خیال ہے کہ وہ یہی دو لفظ اور غالباً اِن کے اردو مترادفات قرآن میں تلاش کرتے رہے، ورنہ جہاں تک قرآن کا تعلق ہے، اُس میں نہ صرف یہ کہ اُس حکومت کا ذکر جگہ جگہ موجود ہے جو فتح مکہ کے بعد پورے جزیرہ نمائے عرب میں قائم ہوئی، بلکہ اُس حکومت کا ذکر بھی نہایت واضح الفاظ میں موجود ہے جو ہجرت کے بعد یثرب میں قائم ہوئی۔ اِس میں شبہ نہیں کہ ریاست وحکومت کے الفاظ بھی اصلاً عربی ہیں، لیکن اِس کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ قرآن کی زبان میں یہ اُس معنی میں استعمال نہیں ہوتے جس میں یہ اب ہماری زبان میں بولے جاتے ہیں۔ قرآن مجید میں اِس مفہوم کے لیے ''امر''، ''حکم''، ''استخلاف''، ''تمکین'' اور ''سلطان'' کے الفاظ مستعمل ہیں۔ فتح مکہ اور اُس کے بعد کی صورت حال اِس وقت موضوع بحث نہیں ہے، لیکن ہجرت کے بعد جو حکومت یثرب اور اُس کے گرد و نواح میں قائم ہوئی، اُس کے بارے میں دیکھیے، سورۂ بنی اسرائیل میں فرمایا ہے:

وَقُلۡ رَّبِّ اَدۡخِلۡنِیۡ مُدۡخَلَ صِدۡقٍ وَّاَخۡرِجۡنِیۡ مُخۡرَجَ صِدۡقٍ وَاجۡعَلۡ لِّیۡ مِنۡ لَّدُنۡكَ سُلۡطٰنًا نَّصِیۡرًا وَقُلۡ جَآءَ الۡحَقُّ وَزَهَقَ الۡبَاطِلُ، اِنَّ الۡبَاطِلَ كَانَ زَهُوۡقًا. (۱۷: ۸۰-۸۱)	''تم دعا کرو، اے پیغمبر کہ مجھے عزت سے داخل کر، اے مالک اور عزت سے نکال، اور مجھے اپنی طرف سے ایک ''سلطان نصیر'' عطا فرما، اور اعلان کر دو کہ حق آ گیا اور باطل نابود ہوا۔ اِس میں شبہ نہیں کہ باطل نابود ہو جانے ہی کی چیز ہے۔''

اپنے اسلوب کے لحاظ سے یہ بظاہر ایک دعا ہے جو خدا کے حکم سے پیغمبر کی زبان پر جاری ہوئی، لیکن قرآن مجید کے ذوق آشنا جانتے ہیں کہ اُس نے 'وَقُلۡ جَآءَ الۡحَقُّ' کو اِس پر عطف کر کے یہ بات بالکل واضح کر دی ہے کہ یہ درحقیقت ایک عظیم بشارت ہے جو ہجرت کے موقع پر پیغمبر اور اُس کے ساتھیوں کو دی گئی اور جس نے پیغمبر کی حیثیت سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جدوجہد کے وہ سب مراحل بالکل متعین کر دیے جو آپ کی سرگزشت احوال میں اب پیش آنے والے تھے۔

اِس بشارت کا تجزیہ کیجیے۔ اِس میں پہلی بات جو ’’نکالنے‘‘ پر ’’داخل کرنے‘‘ کی تقدیم سے واضح ہوتی ہے، اللہ تعالیٰ نے یہ فرمائی ہے کہ ہجرت اگرچہ کوئی آسان معاملہ نہیں ہے، لیکن آپ مطمئن رہیے، ہم نے آپ کے داخل ہونے کا انتظام آپ کے نکلنے سے پہلے ہی کر لیا ہے۔

دوسری بات یہ فرمائی ہے کہ ام القریٰ مکہ سے آپ کا نکلنا اور اپنے دارالہجرت میں داخل ہونا، یہ دونوں نہایت عزت و وقار، بڑی آبرو اور بڑے رسوخ و استحکام کے ساتھ ہوں گے۔

تیسری بات یہ فرمائی ہے کہ وہاں جس طرح آپ کو ’’انصار‘‘ ملیں گے، اِسی طرح ’’سلطان نصیر‘‘ بھی حاصل ہو گا جس کے ذریعے سے آپ کی جد و جہد اپنی قوم کے خلاف مرحلۂ اقدام میں داخل ہو جائے گی۔

چوتھی بات یہ فرمائی ہے کہ اِس ’’سلطان نصیر‘‘ سے جو مدد آپ کو حاصل ہو گی، اُس کا لازمی نتیجہ یہ نکلے گا کہ باطل اِس سرزمین سے بالکل مٹ جائے گا اور دین حق کا غلبہ سرزمین عرب میں پوری شان کے ساتھ قائم ہو جائے گا۔

اِن سب باتوں کو سامنے رکھیے اور اِس کے بعد اب ’’سلطان نصیر‘‘ کے الفاظ پر غور فرمائیے۔ ’’سلطان‘‘ کا لفظ تو صاف واضح ہے کہ یہاں اقتدار و حکومت کے معنی میں استعمال ہوا ہے، لیکن یہ حکومت کون سی حکومت ہے؟ کیا وہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فتح مکہ کے بعد پورے جزیرہ نماے عرب میں حاصل ہوئی یا وہ جو ہجرت کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سربراہی میں یثرب اور اُس کے نواح میں قائم ہوئی؟ اِس دعا میں ہجرت کی پیش گوئی اور غلبۂ حق کی بشارت کے درمیان اِس کا ذکر اور اِس کے ساتھ ’مِنْ لَّدُنْكَ‘ کے الفاظ ہی اگرچہ فیصلہ کن تھے کہ یہ وہ حکومت نہیں ہو سکتی جو غلبۂ حق کے بعد پورے جزیرہ نماے عرب میں قائم ہوئی اور یقیناً وہی حکومت ہے جو بغیر کسی جارحانہ اقدام کے محض پروردگار کی عنایت سے اور خاص اُس کی طرف سے اُس کے پیغمبر کو حاصل ہوئی، لیکن اِس کے ساتھ ’’نصیر‘‘، یعنی ’’مددگار‘‘ کی صفت کا اضافہ کر کے تو گویا قرآن نے انگلی اٹھا کر بتا دیا ہے کہ یہ لاریب، وہی یثرب کی حکومت ہے جس کی مدد سے حق کا غلبہ پہلے

ام القریٰ مکہ میں اور اِس کے بعد پورے جزیرہ نماے عرب میں قائم ہو گیا۔ یثرب کے وہ لوگ جنھوں نے بیعت عقبہ کے موقع پر رسول کی حیثیت سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق اِس فیصلۂ خداوندی کی تنفیذ میں کہ آپ جزیرہ نماے عرب پر دین حق کو غالب کریں گے، تعاون کا عہد کیا، قرآن نے اُنھیں ''انصار'' کہا، اِس تعاون کے لیے ''نصرت'' کا لفظ اختیار کیا اور اِس کے نتیجے میں جو ''سلطان''، یعنی حکومت آپ کو حاصل ہوئی، اُس کے لیے ''سلطان نصیر'' کی تعبیر اختیار کر کے یہ بات بالکل واضح کر دی کہ یہ وہی حکومت ہے جس کی مدد سے آپ نے پروردگار عالم کے اِس منصوبے کو پایۂ تکمیل تک پہنچا دیا۔ ''مجھے اپنی طرف سے ایک سلطان نصیر عطا فرما''، قرآن مجید کے یہ الفاظ اِس حقیقت کو بالکل آخری درجے میں ثابت کر دیتے ہیں کہ یہ حکومت یثرب کی حکومت ہے جس کے قائم ہو جانے کے بعد ایک طرف ریاست وحکومت سے متعلق خدا کی شریعت نازل ہونا شروع ہوئی اور دوسری طرف جزیرہ نماے عرب کے آخری کناروں تک اِس حکومت کی توسیع کے لیے قتال کا اذن ہوا۔ اِس حکومت کی یہی خصوصیت ہے جس کی بنا پر یہ محض ''سلطان'' نہیں، بلکہ ''سلطان نصیر'' کہلائی، اور اِس کی یہ نصرت ایک ناقابل تردید حقیقت کی حیثیت سے تاریخ کے صفحات میں ہمیشہ کے لیے ثبت ہو گئی۔ چنانچہ دیکھیے، اردو زبان میں قرآن مجید کے اولین مترجم شاہ عبدالقادر نے اِس بشارت کا یہ ترجمہ کیا کہ: ''بنا دے مجھ کو اپنے پاس سے ایک حکومت کی مدد''، اور پھر اُس کی شرح میں پوری وضاحت کے ساتھ لکھا ہے:

> ''یعنی اِس شہر سے نکال آبرو سے اور کسی اور جگہ بٹھا آبرو سے۔ وہ اللہ تعالیٰ نے مدینہ میں بٹھایا اور وہاں کے لوگ حکم میں دیے جن سے دین کو امداد ہوئی۔'' (موضح القرآن ۴۷۹)

قرآن مجید کی اِس نص صریح کے بعد اگرچہ مزید کسی دلیل کی ضرورت باقی نہیں رہتی، لیکن اتمام حجت کے لیے اب ہم آگے بڑھتے اور اثبات مدعا کے لیے سیرت نبوی کی مراجعت کرتے ہیں۔

رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ کے موضوع پر اِس امت کے ذخائر علمی میں جو

چیز ایک ناقابلِ تردید دستاویزی شہادت کی حیثیت سے اِس حکومت کو ثابت کرتی ہے، وہ ''میثاق مدینہ'' ہے۔ یہ میثاق ابن ہشام، ابن کثیر اور ابو عبید قاسم بن سلام نے بالترتیب اپنی کتابوں: ''السیرۃ النبویہ''، ''البدایۃ والنہایۃ'' اور ''کتاب الاموال'' میں لفظ بہ لفظ نقل کیا ہے۔ اِس کے بعض اقتباسات ''سنن ابی داؤد''، ''مسند احمد بن حنبل''، ''تاریخ طبری''، ''لسان العرب'' اور ''طبقات ابن سعد'' میں بھی نقل ہوئے ہیں۔ دورِ حاضر کے محققین نے اِسے جس طرح ترتیب دیا ہے، اُس کے مطابق اِس کی ۵۲ دفعات ہیں۔ پہلی ۲۳ دفعات مہاجرین وانصار سے متعلق اور باقی مدینہ کے یہودی قبائل کے حقوق وفرائض سے بحث کرتی ہیں۔ اِس دستاویز کو جو شخص بھی محض دین وشریعت کو سمجھنے اور حقائق کے سامنے سرِتسلیم خم کر دینے کے ارادے سے پڑھے گا، اُس پر یہ حقیقت بالکل واضح ہو جائے گی کہ یہ ''معاہدۂ حدیبیہ'' کی طرح دو جماعتوں یا دو قوموں کے درمیان کوئی معاہدۂ امن نہیں ہے، بلکہ اپنی ایک ایک دفعہ کے لحاظ سے رعایا اور حکمران کے حقوق و فرائض پر مشتمل ایک باقاعدہ دستور ہے جسے یہ امت تاریخ عالم کے پہلے تحریری دستور کی حیثیت سے نہایت فخر کے ساتھ دنیا کے سامنے پیش کر سکتی ہے۔ چنانچہ تمام دستوری دستاویزات کی طرح اِس میں صرف وہی مسائل زیرِ بحث آئے ہیں جو نظمِ مملکت کی اساس قرار دیے جا سکتے ہیں اور دستوری قانون کے ماہرین جانتے ہیں کہ وہ بنیادی طور پر پانچ ہی ہوتے ہیں:

ایک، مملکت کی نوعیت۔

دوسرے، نظمِ ریاست میں حاکمیت اور اطاعت کے مراجع۔

تیسرے، صلح وجنگ اور امورِ خارجہ۔

چوتھے، شہریوں کے حقوق وفرائض۔

پانچویں، جرم وسزا میں عدالت ومرافعہ کے اختیارات۔

اِس دستاویز کو شروع سے آخر تک پڑھ جائیے، اِس کی تمام دفعات اِنھی پانچ چیزوں کی تفصیل ہیں۔ یہ ہمیں بتاتی ہے کہ اِس دستور کے تحت قائم ہونے والی حکومت ایک وفاقی حکومت ہے؛

اُس کا علاقہ اُس کے شہریوں کے لیے حرم اور اُس سے متعلق تمام شہری سیاسی لحاظ سے ایک امت، حقوق و فرائض کے اعتبار سے بالکل برابر اور اپنے دینی معاملات میں پوری طرح آزاد ہیں؛ اُس کے مجرم سب کے مجرم ہیں اور اُس میں قصاص و دیت کے معاملات ایک قاعدے اور دستور کے مطابق طے ہوتے ہیں؛ اُس کی جنگ ہر شہری کی جنگ اور اُس کی صلح ہر شہری کی صلح ہے؛ اُس کا کوئی باشندہ مملکت سے باہر اُس کے کسی دشمن کے ساتھ براہ راست کوئی معاملہ نہیں کر سکتا اور اُس میں اللہ اور رسول کا حکم سپریم لا ہے، لہٰذا سیاسی معاملات میں اِس ریاست کے شہریوں کے لیے آخری مرجع اطاعت کی حیثیت اُسی کو حاصل ہے۔

دیکھیے، اُس میں لکھا ہے:

وان یھود بنی عوف امة مع المؤمنین، للیھود دینھم وللمسلمین دینھم، موالیھم وانفسھم، الا من ظلم واثم، فانه لا یوتغ الا نفسه و اھل بیته.

’’یہود اِس دستور کے مطابق سیاسی حیثیت سے مسلمانوں کے ساتھ ایک امت تسلیم کیے جاتے ہیں۔ رہا دین کا معاملہ تو یہودی اپنے دین پر رہیں گے اور مسلمان اور اُن کے موالی، سب اپنے دین پر۔ اُن میں سے جو لوگ البتہ، کسی ظلم یا عہد شکنی کا ارتکاب کریں گے، وہ لامحالہ اپنی ذات اور اپنے گھرانے کو ہلاکت میں ڈالیں گے۔‘‘

وانه من اعتبط مؤمناً قتلا عن بینة فانه قود به الا ان یرضی ولی المقتول، وان المؤمنین علیه کافة، ولا یحل لھم الا قیام علیه.

’’جو شخص کسی مومن کو ناحق قتل کرے گا اور اُس کا ثبوت بھی مل جائے گا تو اُس سے قصاص لیا جائے گا، الّا یہ کہ مقتول کے اولیا کسی دوسری صورت پر راضی ہو جائیں۔ اور سب اہل ایمان اُس کی تعمیل کے لیے اٹھیں گے اور اُس کے سوا کوئی صورت اُن

کے لیے جائز نہ ہو گی۔''

و ان یثرب حرام جوفھا لاھل ھذہ الصحیفة.	''یثرب کی سرزمین، اِن پہاڑوں کے درمیان اِس دستور کے ماننے والوں کے لیے ایک حرم ہو گی جس کا تقدس کوئی شخص پامال نہ کر سکے گا۔''
و ان بینھم النصر علی من دھم یثرب.	''یثرب پر اگر کوئی حملہ آور ہو تو اِس دستور کے تحت زندگی بسر کرنے والوں پر لازم ہو گا کہ ایک دوسرے کی مدد کریں۔''
و انہ لا تجار قریش ولا من نصرھا.	''قریش کو کوئی پناہ نہ دی جائے گی اور نہ اُس کو جو اُنھیں مدد دے۔''
وان سلم المؤمنین واحدة، لا یسالم مؤمن دون مؤمن فی قتال فی سبیل اللّٰہ الا علی سواء وعدل بینھم.	''اہل ایمان کی صلح ایک ہی صلح ہو گی۔ اللہ کی راہ میں لڑائی ہو تو کوئی مومن کسی دوسرے مومن کو چھوڑ کر دشمن سے صلح نہ کرے گا، جب تک یہ صلح سب کے لیے برابر نہ ہو۔''
واذا دعوا الی صلح یصالحونہ ویلبسونہ فانھم یصالحونہ ویلبسونہ وانھم اذا دعوا الی مثل ذٰلك فانہ لھم علی المؤمنین الا من حارب فی الدین.	''یہود کو اگر صلح کر لینے کی دعوت دی جائے گی تو وہ اُسے قبول کریں گے اور اُس میں شریک رہیں گے۔ اِسی طرح وہ اگر صلح کے لیے بلائیں گے تو مسلمان بھی اُسے قبول کریں گے، اِلّا یہ کہ معاملہ دین کے لیے کسی جنگ کا ہو۔''
و انہ لا یخرج منھم احد الا باذن محمد صلی اللّٰہ علیہ وسلم.	''محمد رسول اللہ کی اجازت کے بغیر کوئی شخص کسی فوجی اقدام کے لیے ہرگز کوئی

کارروائی نہ کرے گا۔''

وانکم مھما اختلفتم فیه من شیء، فان مرده الی اللّٰه عز وجل والی محمد صلی اللّٰه علیه وسلم. (السیرۃ النبویہ، ابن ہشام ۲/۱۱۱)	''کسی چیز کے متعلق اگر کوئی اختلاف پیدا ہوگا تو فیصلہ کے لیے اللہ اور اس کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کیا جائے گا۔''

یہ ''میثاق مدینہ'' ہے[۳]۔ اسے پڑھیے، دستوری قانون سے واقف کوئی شخص کیا یہ کہہ سکتا ہے کہ اِس کے بعد بھی ریاست مدینہ کا وجود کسی درجے میں مشتبہ رہ جاتا اور کسی کے لیے یہ کہنے کی گنجایش باقی رہ جاتی ہے کہ مدینہ اب بھی ''دارالاسلام'' نہیں، بلکہ محض دارالسلام تھا۔

پھر یہ نہیں کہ یہ بات اِس میثاق کے بارے میں پہلی مرتبہ ہم نے کہی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اِس امت کے تمام محققین اِس کو یہی حیثیت دیتے ہیں۔ چنانچہ دیکھیے، تاریخ وسیر کے نام ور عالم ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے ''عہد نبوی میں نظام حکمرانی'' کے نام سے اِس موضوع پر اپنی جو کتاب مرتب کی ہے، اُس میں ایک پورا باب اِس دستاویز کے لیے مختص کیا ہے، اِس کا عنوان ''دنیا کا پہلا تحریری دستور'' قرار دیا ہے، اِسے ''ترجمۂ دستور مملکت مدینہ بہ عہد نبوی'' کے زیرعنوان نقل کیا ہے اور اِس کے بارے میں لکھا ہے:

''...مدینہ منورہ میں ہجرت کر کے آنے کے پہلے ہی سال رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک نوشتہ مرتب فرمایا جس میں حکمران اور رعایا کے حقوق وفرائض اور دیگر فوری ضروریات کا تفصیلی ذکر ہے۔'' (۷۶)

''لیکن ایک واقعی مملکت کی بنیاد ہجرت کے بعد ہی پڑی۔ ہجرت کر کے مدینہ آتے ہی آنخضرت نے فوراً اپنے عدالتی حقوق وفرائض کا تعین فرما دیا تھا، اور ہماری خوش قسمتی سے یہ دل چسپ اور اہم دستاویز بجنسہٖ وبلفظہٖ ہم تک نقل ہوتی آئی ہے۔ اِسے سب سے پہلی اسلامی مملکت کا دستور اور آئین کہا جا سکتا ہے۔'' (۱۵۳)

''یہ عہد آفرین کارنامہ اِسی دستاویز میں ریکارڈ میں لایا گیا جس نے قبائلیت کی افراتفری کا

۳؎ یعنی اپنی بنیادی دفعات کے لحاظ سے، ہم نے یہ پورا میثاق یہاں نقل نہیں کیا ہے۔

ہمیشہ کے لیے خاتمہ کر دیا اور ایک وسیع تر ادارے، یعنی مملکت کی بنیاد ڈالی۔ اِس دستاویز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عدالتی، تشریعی، فوجی اور اعلیٰ ترین تنفیذی اختیارات اپنے لیے محفوظ فرما لیے۔''(۸۳)

پھر دیکھیے، عالم اسلام کے ممتاز عالم اور محقق امام ابو زہرہ نے سیرت نبوی پر اپنی کتاب، ''خاتم النبیین'' کی دوسری جلد میں ہجرت کا ذکر ''اسلامی حکومت کی تاسیس'' کے عنوان سے شروع کیا ہے اور اُس میں جہاں ''میثاق مدینہ'' کی دفعات نقل کی ہیں، وہاں اِس دستاویز کا تعارف اِس طرح کرایا ہے:

وجعل ما یسری علی المومنین فی شعوبھم وقبائلھم یسری علی الیھود وغیرھم علی ان یکون لھم ما للمومنین وعلیھم ما علیھم، لا یضارون فی دینھم ولا یعتدی علیھم فی اعتقادھم، وعلی ان تکون الریاسۃ الکبریٰ للنبی صلی اللّٰہ تعالیٰ علیہ وسلم.(۵۶۲)

''اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اِس دستور میں وہی قانون یہود اور دوسرے غیر مسلموں پر جاری کر دیا جو مسلمانوں پر اُن کے شعوب و قبائل کے بارے میں جاری کیا، اِس طرح کہ اُن کے حقوق و فرائض مسلمانوں ہی کی طرح ہوں گے، اُن پر دین و عقیدہ کے معاملہ میں کوئی تعدی نہ کی جائے گی اور حکومت و فرماں روائی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہوگی۔''

اِسی طرح دیکھیے، ''الرحیق المختوم'' جو رابطۂ عالم اسلامی کے عالمی مقابلۂ سیرت نگاری میں دنیاے اسلام کے جید علما کے فیصلے کے مطابق اول انعام کی مستحق قرار پائی، اُس کے مصنف مولانا صفی الرحمٰن صاحب مبارک پوری نے اِس دستور کا خلاصہ اپنی اِس کتاب میں بیان کیا اور اِس کے بارے میں پوری صراحت کے ساتھ لکھا ہے:

''اِس معاہدے کے طے ہو جانے سے مدینہ اور اُس کے اطراف ایک وفاقی حکومت بن گئے جس کا دارالحکومت مدینہ تھا، اور جس کے سربراہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے، اور جس

میں کلمۂ نافذہ اور غالب حکمرانی مسلمانوں کی تھی، اور اِس طرح مدینہ واقعتاً اسلام کا دارالحکومت بن گیا۔'' (۲۶۴)

اِس دستور کے متعلق یہ تاریخ وسیر کے محققین کی آرا ہیں۔ ہمیں نہیں معلوم کہ ہمارے ڈاکٹر صاحب کے بقول، یہ سب اگر اِس حکومت کے بارے میں مجاز کے اسالیب ہیں تو بیان حقیقت کے اسالیب کیا ہوا کرتے ہیں۔ بہر حال، اِس سے قطع نظر، ہم ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ بات یہیں ختم نہیں ہوتی، بلکہ سیرت کے ذخائر میں اِس سے آگے اور اِس سے بھی زیادہ فیصلہ کن اِس ریاست کے ایک شہری کا بیان ہے جنھوں نے یہ حکومت اپنے سامنے قائم ہوتی اور یہ انقلاب اپنی آنکھوں کے سامنے برپا ہوتے دیکھا۔ تاریخ وسیر کی کتابوں میں اُن کا یہ بیان روایت بالمعنٰی کے طریقے پر نہیں، بلکہ اُن کے اپنے الفاظ میں نقل ہوا ہے اور دل چسپ بات یہ ہے کہ اُس میں نہ صرف یہ کہ اُنھوں نے اِس انقلاب کی خبر دی ہے، بلکہ اِس کے لیے عربی زبان میں ''اظہار دین'' کی تعبیر بھی بالکل وہی اختیار کی ہے جسے ڈاکٹر اسرار احمد صاحب قرآن مجید میں ''اسلامی حکومت'' اور ''اسلامی انقلاب'' کے لیے ایک نص قطعی قرار دیتے ہیں اور اپنے روز وشب کا بڑا حصہ لوگوں کو اُس کے یہی معنی سمجھانے میں بسر کرتے ہیں۔

ریاست مدینہ کے یہ شہری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی، ابوقیس صرمہ بن ابی انس، انصار کے شاعر ہیں۔ ابن اسحاق کا بیان ہے کہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کے بعد مدینہ تشریف لائے تو یہ آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے، اسلام لائے اور آپ کے بارے میں ایک قصیدہ لکھا۔ ابوقیس صرمہ رضی اللہ عنہ کا یہ قصیدہ، ابن اسحاق کی روایت سے ابن ہشام نے اپنی ''السیرۃ النبویہ'' اور ابن جریر طبری نے اپنی ''تاریخ الامم والملوک'' میں نقل کیا ہے۔ حافظ ابن حجر نے اِن کا ترجمہ بیان کرتے ہوئے ابن عیینہ کے حوالے سے ''الاصابۃ فی تمییز الصحابہ'' میں لکھا ہے کہ حبر الامت حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے تاریخ کے ایک ماخذ کی حیثیت

سے اِس کی اہمیت کے پیش نظر بڑے اہتمام کے ساتھ ابوقیس صرمہ کے پاس جا کر یہ قصیدہ اُن سے حاصل کیا۔ ہمارے ڈاکٹر صاحب اگر ابھی تک مصر ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا انقلاب فتح مکہ کے بعد ہی برپا ہوا تھا تو اِس قصیدے کی روشنی میں دیکھ لیں کہ وہ کیا کہتے ہیں اور اِس کے برخلاف اِس انقلاب کے عینی شاہد اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی اِس کے بارے میں کیا فرماتے ہیں۔ اُن کا ارشاد ہے:

ثوی فی قریش بضع عشرة حجة　　یذکر، لو یلقی صدیقاً مواتیاً

’’آپ دس سال سے کچھ زیادہ عرصے تک قریش میں اِس امید پر لوگوں کو نصیحت کرتے رہے کہ کوئی ساتھی، کوئی رفیق (اُن کے اعیان و اکابر میں) مل جائے۔‘‘

ویعرض فی اهل المواسم نفسه　　فلم یر من یؤوی ولم یر داعیاً

’’اور حج کے موقعوں پر اپنے آپ کو لوگوں کے سامنے پیش کرتے رہے، لیکن نہ کوئی پناہ دینے والا ملا اور نہ کوئی ایسا شخص جو آپ کے ساتھ حق کا داعی بن کر کھڑا ہو جاتا۔‘‘

فلما اتانا ، اظهر اللّٰه دینه　　فاصبح مسرورًا بطیبة، راضیًا

’’لیکن اِس کے بعد جب ہمارے پاس آئے تو اللہ نے یہاں اپنے دین کو غلبہ عنایت فرمایا۔ چنانچہ طیبہ کی اس بستی سے آپ ہر لحاظ سے خوش اور ہر لحاظ سے راضی ہو گئے۔‘‘

یہ ابوقیس صرمہ رضی اللہ عنہ کے اشعار ہیں۔ دیکھ لیجیے، وہ پوری صراحت کے ساتھ فرماتے ہیں کہ آپ ہمارے پاس آئے تو طیبہ کی اس بستی میں ’اظهر اللّٰه دینه‘، ’’اللہ نے اپنے دین کو غالب کر دیا۔‘‘

اِس میں شبہ نہیں کہ اِس انقلاب کے عینی شاہد اور ایک صحابی رسول کے بعد کسی دوسرے کی رائے اب بات کی قوت میں کوئی اضافہ نہ کرے گی، لیکن اتمام حجت کے لیے اتنی بات اور سن لیجیے کہ سلف و خلف میں تاریخ و سیر کے علما اور محققین بھی ابوقیس صرمہ کی طرح صرف حکومت ہی نہیں، اِس حکومت میں دین حق کے غلبہ کا تذکرہ، کم و بیش اِنھی الفاظ میں اور اِسی وضاحت سے کرتے ہیں۔ چنانچہ دیکھیے، اسلامی تاریخ کے پہلے سیرت نگار، اِس فن کے امام الائمہ اور سیرت کی ام الکتاب،

''المغازی'' کے مصنف، ابن اسحاق اِس کے بارے میں لکھتے ہیں:

فلما اطمأنت برسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم داره واظهر اللّٰه بها دینه، وسره بما جمع الیه من المهاجرین والانصار من اهل ولایته، قال ابو قیس صرمة بن ابی انس، اخو بنی عدی بن النجار.

(السیرۃ النبویہ، ابن ہشام ۲/۱۱۶)

''چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنے دار الہجرت میں پوری طرح مطمئن ہو گئے اور اللہ تعالیٰ نے وہاں اپنے دین کو غلبہ عطا فرما دیا اور مہاجرین و انصار کو آپ کی قیادت میں جمع کر دیا اور آپ اِس بستی سے راضی ہو گئے تو بنو عدی بن النجار کے ابو قیس صرمہ بن ابی انس نے آپ کے بارے میں شعر کہے۔''

یہ دور اول کی بات ہوئی۔ ہمارے اِس زمانے میں عالم اسلام کے جلیل القدر عالم اور مفکر مولانا سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودی ہجرت کے بعد اور فتح مکہ سے پہلے ریاست مدینہ میں عہد بہ عہد اِس انقلاب کی سرگزشت اپنی شہرۂ آفاق تصنیف ''تفہیم القرآن'' میں اِس طرح بیان کرتے ہیں:

''مدینہ پہنچ کر اسلامی دعوت ایک نئے مرحلے میں داخل ہو چکی تھی۔ مکہ میں تو معاملہ صرف اصول دین کی تبلیغ اور دین قبول کرنے والوں کی اخلاقی تربیت تک محدود تھا، مگر جب ہجرت کے بعد عرب کے مختلف قبائل کے وہ سب لوگ جو اسلام قبول کر چکے تھے، ہر طرف سے سمٹ کر ایک جگہ جمع ہونے لگے اور انصار کی مدد سے ایک چھوٹی سی اسلامی ریاست کی بنیاد پڑ گئی تو اللہ تعالیٰ نے تمدن، معاشرت، قانون اور سیاست کے متعلق بھی اصولی ہدایات دینی شروع کیں اور یہ بتایا کہ اسلام کی اساس پر یہ نیا نظام زندگی کس طرح تعمیر کیا جائے۔'' (۱/۴۷)

''یا تو وہ وقت تھا کہ جنگ احد کے صدمہ نے مسلمانوں کے لیے مدینہ کے قریبی ماحول کو بھی پرخطر بنا دیا تھا یا اب یہ وقت آ گیا کہ عرب میں اسلام ایک ناقابل شکست طاقت نظر آنے لگا اور اسلامی ریاست ایک طرف نجد تک، دوسری طرف حدود شام تک، تیسری طرف ساحل بحر احمر تک اور چوتھی طرف مکہ کے قریب تک پھیل گئی۔'' (۱/۴۳۵)

''پھر اِن چند برسوں میں اسلامی اصول اور نقطۂ نظر کے مطابق مسلمانوں کی اپنی ایک مستقل

تہذیب بن چکی تھی جو زندگی کی تمام تفصیلات میں دوسروں سے الگ اپنی ایک امتیازی شان رکھتی تھی۔ اخلاق، معاشرت، تمدن، ہر چیز میں اب مسلمان غیر مسلموں سے بالکل ممیّز تھے۔ تمام اسلامی مقبوضات میں مساجد اور نماز با جماعت کا نظم قائم ہو گیا تھا۔ ہر بستی اور ہر قبیلے میں امام مقرر تھے۔ اسلامی قوانین دیوانی و فوج داری بڑی حد تک تفصیل کے ساتھ بن چکے تھے اور اپنی عدالتوں کے ذریعے سے نافذ کیے جا رہے تھے۔ لین دین اور خرید و فروخت کے پرانے معاملات بند اور نئے اصلاح شدہ طریقے رائج ہو چکے تھے۔ وراثت کا مستقل ضابطہ بن گیا تھا۔ نکاح و طلاق کے قوانین، پردۂ شرعی اور استیذان کے احکام اور زنا و قذف کی سزائیں جاری ہونے سے مسلمانوں کی معاشرتی زندگی ایک خاص سانچے میں ڈھل گئی تھی۔ مسلمانوں کی نشست و برخاست، بول چال، کھانے پینے، وضع قطع اور رہنے سہنے کے طریقے تک اپنی ایک مستقل شکل اختیار کر چکے تھے۔ اسلامی زندگی کی ایسی مکمل صورت گری ہو جانے کے بعد غیر مسلم دنیا اِس طرف سے قطعی مایوس ہو چکی تھی کہ یہ لوگ، جن کا اپنا ایک الگ تمدن بن چکا ہے، پھر کبھی اُن میں آملیں گے۔'' (۴۳۵/۱)

یہ سیرت کے حقائق ہیں۔ بات اگر دلیل و برہان کی ہوتی تو یہاں ختم ہو جاتی، لیکن معاملہ اُن لوگوں سے آ پڑا ہے جو آفتاب کے وجود پر حجت کرتے اور مانی ہوئی باتوں کو بھی مان کر نہ دینے پر اصرار کر رہے ہیں، اِس وجہ سے اِس کے بعد اب ہم فقہ اسلامی میں اِس حکومت کی اساسات بیان کریں گے۔

اسلامی شریعت سے واقف، ہر صاحب علم جانتا ہے کہ اُس میں جمعہ، زکوٰۃ، فے، قتال اور اقامت حدود، یہ پانچ حکم ایسے ہیں جن کے لیے ''سلطان''، یعنی اقتدار اور صاحب اقتدار کا وجود ایک لازمی شرط کی حیثیت رکھتا ہے۔ ائمۂ ثلاثہ جمعہ کے بارے میں یہ شرط بیان نہیں کرتے، لیکن اسلامی تاریخ میں فقہ و اجتہاد کے امام الائمہ، ابو حنیفہ نعمان بن ثابت نہ صرف یہ کہ اِسے ایک شرط لازم قرار دیتے ہیں، بلکہ اِس کے ساتھ جمعہ کے شرائط میں سے ایک دوسری شرط، ''مصر جامع'' کی تعریف ہی اِس طرح کرتے ہیں کہ یہ وہ بستی ہے جہاں امیر المومنین کی نیابت میں اُن کا کوئی عامل

پورے اختیارات کے ساتھ موجود ہو۔

چنانچہ یہ بالکل مسلم ہے کہ نماز جمعہ کا خطبہ اور اُس کی امامت، اسلامی شریعت میں سربراہ حکومت اور اُس کے عمال کا حق ہے۔ مسلمانوں سے زکوٰۃ بالجبر صرف حکومت وصول کر سکتی ہے اور یہ صرف اُسی کی قوت اور اُسی کا اقدام ہے جس کے نتیجے میں اگر کوئی علاقہ مفتوح ہو جائے تو اُس کے اموال فے اور غنیمت قرار پاتے ہیں۔ قتال اُسی کے فیصلے اور اُسی کے حکم سے ہوتا ہے اور لوگوں پر اقامت حدود کا حق بھی خدا کی زمین پر صرف اُسے ہی حاصل ہے۔

لیکن اِس کے ساتھ یہ بھی مسلم ہے اور کوئی شخص اِس کا انکار نہیں کر سکتا کہ شریعت کے یہ پانچوں حکم فتح مکہ سے بہت پہلے مدینہ اور اُس کے اطراف میں نافذ ہو چکے تھے۔ چنانچہ یہ بالکل قطعی ہے کہ جمعہ بیعت عقبہ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے یثرب میں قائم کر دیا گیا تھا۔ جہاد وقتال کے اقدامات ہجرت کے پہلے ہی سال مدینہ میں شروع ہو گئے تھے۔ بنونضیر کے اموال، ربیع الاول ۴ ہجری میں جب اُن کا محاصرہ ہوا تو فے قرار پا گئے تھے۔ زکوٰۃ کی تحصیل کا بندوبست ۵ اور ۶ کے درمیان کسی وقت قائم ہو گیا تھا اور زنا، قذف، چوری اور حرابہ کے جو مجرم اِسی ۵ اور ۶ کے بعد قانون کی گرفت میں آئے، اُن پر حدود الٰہی نافذ کر دی گئی تھیں۔

یہ دونوں باتیں بالکل مسلم ہیں، لہٰذا اِن کا یہ لازمی نتیجہ بھی بالکل مسلم ہونا چاہیے اور حقیقت یہ ہے کہ اِس امت کے ہر دور میں بالکل مسلم ہی رہا ہے کہ فقہ و اجتہاد کے ائمہ جب اِن احکام کو اپنی اصطلاح میں ’’موکول الی السلطان‘‘ قرار دیتے اور یہ کہتے ہیں کہ ہر صاحب علم قرآن مجید میں اِس طرح کے احکام سے متعلق آیتیں سنتے ہی بغیر کسی تردد کے جان لیتا ہے کہ اِن کے مخاطب مسلمانوں کے امرا و حکام ہیں تو یہ اُن کی طرف سے گویا اِس بات کا اعلان ہے کہ بیعت عقبہ کے بعد اور فتح مکہ سے پہلے مدینہ میں ایک باقاعدہ حکومت کا وجود، اُن کے نزدیک ایک ایسی حقیقت ہے جس کے بارے میں دو رائیں نہیں ہو سکتیں۔ ابوبکر جصاص اپنی کتاب ’’احکام القرآن‘‘ میں لکھتے ہیں:

وقد علم من قرع سمعه هذا الخطاب من اهل العلم ان المخاطبين بذلك هم الائمة دون عامة الناس فكان تقديره: فليقطع الائمة والحكام ايديهما وليجلدهما الائمة والحكام. (۲۸۳/۳)

''اہل علم میں سے جو شخص بھی اِس خطاب کو سنتا ہے، فوراً سمجھ لیتا ہے کہ اِس کے مخاطب عام مسلمان نہیں، بلکہ اُن کے ائمہ و حکام ہیں۔ چنانچہ اِس میں، مثال کے طور پر، تقدیر کلام ہی یہ مانی جاتی ہے کہ: پس چاہیے کہ امرا و حکام اُن کے ہاتھ کاٹ دیں اور چاہیے کہ امرا و حکام اُن کی پیٹھ پر تازیانے برسا دیں۔''

ریاست مدینہ سے متعلق یہ قرآن مجید، سیرت نبوی اور فقہ اسلامی کے حقائق ہیں۔ اِنھیں سامنے رکھیے اور اِس کے بعد آیئے اب اُن دلیلوں کا جائزہ لیں جو اِن سب سے قطع نظر کر کے تاریخ کی اِس مسلمہ حقیقت کو جھٹلا دینے کے لیے ہمارے ڈاکٹر صاحب نے اپنے مضمون میں پیش فرمائی ہیں۔

اُن کی پہلی دلیل یہ ہے کہ شوال ۳ ہجری میں غزوۂ احد کے موقع پر عبداللہ بن ابی اپنے تین سو ساتھیوں کو لے کر عین میدان جنگ سے واپس ہو گیا۔ اِسی طرح ۶ ہجری میں مدینہ اور اُس کے اطراف کے کچھ لوگ اِس اندیشے سے آپ کے ساتھ عمرہ کے لیے نہیں نکلے کہ اُن کے نزدیک اِس سفر میں آپ اور آپ کے ساتھی گویا موت کے منہ میں جا رہے تھے، لیکن آپ نے اُن کو کوئی سزا نہیں دی، دراں حالیکہ اُس وقت اگر کوئی باقاعدہ حکومت مدینہ میں قائم ہوتی تو عبداللہ بن ابی اور اُس کے ساتھیوں کا کورٹ مارشل ہوتا اور اُن دوسرے لوگوں کو بھی لازماً کوئی سزا دی جاتی جو عمرہ کے اِس سفر میں پیچھے رہ گئے تھے۔ چنانچہ یہ محض مغالطہ ہے جو بعض لوگوں کو معلوم نہیں، کس طرح لاحق ہو گیا ہے کہ ہجرت کے بعد مدینہ میں کوئی حکومت قائم ہوئی تھی اور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم اِس حکومت کے امام و فرماں روا تھے۔

اس دلیل کو دیکھیے، اِس پر اب اُن کی خدمت میں کیا عرض کیا جائے۔ وہ شاید نہیں جانتے کہ

نفیر عام کے موقع پر جہاد وقتال میں شرکت سے گریز اخروی نتائج کے لحاظ سے تو بلاشبہ ایک سنگین جرم ہے اور کسی مسلمان سے یہ توقع نہیں کی جاتی کہ وہ کسی حال میں بھی اِس کا ارتکاب کرے گا، لیکن اسلام میں اِس پر کوئی حد مقرر نہیں کی گئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ریاست مدینہ کے حکمران کی حیثیت سے اُس کا نفاذ ضروری تھا اور یہ جب نافذ نہیں ہوئی تو اِس ریاست کا وجود ہی ثابت نہیں رہا۔ اُن کے لیے تو یہ غالباً انکشاف ہوگا، لیکن اہل علم جانتے ہیں کہ اِس پر کسی حد کا ہونا تو ایک طرف، اسلامی شریعت میں یہ سرے سے کوئی جرم مستلزم سزا یا قانون کی زبان میں قابل دست اندازی حکومت جرم (cognizable) ہی نہیں ہے کہ اِس پر کسی شخص کو کوئی سزا دی جا سکے، لہٰذا کسی غزوہ کے موقع پر اگر کچھ لوگ جنگ میں شامل نہیں ہوئے یا عمرہ کے لیے آپ کے ساتھ نہیں نکلے تو دنیا کی حکومتیں جو چاہیں کریں، اسلام کے ضابطۂ حدود وتعزیرات میں اِس کے لیے کوئی گنجایش نہ تھی کہ آپ اُنھیں کوئی سزا دے سکتے۔ یہ ڈاکٹر صاحب کی غلط فہمی ہے کہ غزوۂ تبوک کے موقع پر ہلال بن امیہ، مرارہ بن ربیع اور کعب بن مالک کے تساہل پر اُن کے مقاطعہ کو وہ کوئی قانونی سزا سمجھتے ہیں جو اِس جرم کی پاداش میں سربراہ حکومت کی طرف سے اُن پر نافذ کی گئی۔ وہ سورۂ توبہ کی آیات ۱۰۶ اور ۱۱۸ پڑھیں، قرآن مجید اِس معاملے میں بالکل واضح ہے کہ اِن تینوں حضرات کا مقدمہ آسمان کی عدالت میں پیش ہوا، اِس کا فیصلہ بھی وہیں سے صادر ہوا، یہ سزا اُنھیں پروردگار عالم نے دی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اِسے اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے نہیں، بلکہ خدا کے پیغمبر کی حیثیت سے اُن پر نافذ کیا، اِس سے اُن کی رہائی کا فیصلہ بھی آس سوئے افلاک کی اِسی عدالت سے سنایا گیا اور اُنھیں بشارت دی گئی کہ اُن کی توبہ قبول ہوئی، اور اب آخرت میں اُن کے اِس جرم پر کوئی مواخذہ نہ ہوگا۔ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم اِس کے لیے اُسی طرح مامور تھے، جس طرح صلح حدیبیہ کے موقع پر قریش مکہ کے شرائط مان لینے کے لیے مامور تھے۔ چنانچہ کعب بن مالک کہتے ہیں کہ میں نے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یہ معافی آپ کی طرف سے ہے یا خدا کی طرف سے تو آپ نے فرمایا: خدا کی طرف سے[4]۔ سورۂ توبہ

کی یہ آیتیں اللہ تعالیٰ کے اِسی فیصلے کا بیان ہیں:

وَعَلَى الثَّلٰثَةِ الَّذِيْنَ خُلِّفُوْا حَتّٰٓى اِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْاَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ اَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوْٓا اَنْ لَّا مَلْجَاَ مِنَ اللّٰهِ اِلَّآ اِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوْبُوْا، اِنَّ اللّٰهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ. (۹:۱۱۸)

''اور اُن تینوں کو بھی اللہ نے معاف کیا جن کا معاملہ اٹھا رکھا گیا تھا، یہاں تک کہ جب زمین اپنی وسعتوں کے باوجود اُن پر تنگ ہو گئی اور اُن کی جانیں اُن پر بار ہونے لگیں اور اُنھوں نے جان لیا کہ خدا کے سوا کہیں کوئی مفر نہیں ہے تو اللہ نے اُن پر نظر عنایت کی تاکہ وہ توبہ کریں۔ بے شک، اللہ ہی ہے جو توبہ قبول کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے۔''

تاہم اِس میں شبہ نہیں کہ غزوۂ احد کے موقع پر عبد اللہ بن ابی اور اُس کے ساتھی چونکہ عین میدان جنگ سے واپس ہوئے تھے، اِس وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر چاہتے تو اِس پر کچھ مواخذہ کر سکتے تھے، لیکن قرآن مجید ہمیں بتاتا ہے کہ نظم اجتماعی کے مصالح کی رعایت اور اِن منافقوں پر اتمام حجت کی غرض سے آپ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ حکم دیا گیا کہ اِس معاملے میں بھی عفو و درگزر ہی کا رویہ اختیار کیا جائے، اِن کے لیے استغفار کی جائے اور ریاست و حکومت کے معاملات میں حسب سابق اِنھیں شریک مشورہ رکھا جائے۔ سورۂ آل عمران میں ہے کہ اِن کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ لِنْتَ لَهُمْ، وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيْظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوْا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى الْاَمْرِ. (۳:۱۵۹)

''یہ اللہ کی عنایت ہے کہ تم اِن کے لیے نرم خو ہو۔ تم اگر درشت خو اور سخت دل ہوتے تو یہ تمھارے پاس سے منتشر ہو جاتے۔ اِس لیے اب بھی اِن سے درگزر کرو، اِن

---

[۴] تفسیر القرآن العظیم، ابن کثیر ۲/ ۳۹۸۔

کے لیے مغفرت چاہو اور نظم اجتماعی کے

معاملے میں اِن سے مشورہ لیتے رہو۔''

استاذ امام امین احسن اصلاحی اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

''عام افراد کی طرح ارباب اقتدار و سیاست کے لیے بھی پسندیدہ روش نرمی وچشم پوشی ہی کی روش ہے۔ اِس سے افراد میں حسن ظن اور اعتماد پیدا ہوتا ہے جس سے اجتماعی نظام میں وحدت، قوت اور استحکام کی برکتیں ظہور میں آتی ہیں۔ سختی اور سخت گیری اِس کی فطرت میں نہیں، بلکہ اِس کے عوارض میں سے ہے۔ جس طرح صحت کے لیے اصل شے غذا ہے، لیکن کبھی کبھی کسی مرض کے علاج کے لیے دوا کی بھی ضرورت پیش آ جاتی ہے، اِسی طرح اجتماعی نظام میں اصل چیز نرمی ہے، سختی کبھی کبھی ضرورت کے تحت اختیار کرنی پڑتی ہے۔''

(تدبر قرآن ۲/۲۱۰)

اِس سے واضح ہے کہ یہ اِس نوعیت کی کوئی بے بسی نہ تھی کہ آپ کا اقتدار چونکہ ابھی اِن پر قائم نہ ہوا تھا، اِس وجہ سے آپ کے لیے اِس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا، بلکہ چشم پوشی اور مسامحت تھی اور اِس لیے تھی کہ دین و شریعت اور ریاست و حکومت کی مصلحت کا تقاضا اُس وقت یہی تھا کہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم اِن کے معاملے میں یہی رویہ اختیار کریں۔

اُن کی دوسری دلیل یہ ہے کہ عبداللہ بن ابی کی ساری شرارتوں اور ایذا رسانیوں کے باوجود، جبکہ سیدہ عائشہ پر تہمت کے معاملے میں اُس کی فتنہ پردازی کے نتیجے میں حضور یہاں تک کہہ اٹھے کہ: لوگو، کون ہے جو اِس شخص کے حملوں سے میری عزت بچائے جس نے میرے گھر والوں پر الزامات لگا کر مجھے اذیت پہنچانے کی حد کر دی ہے، آپ کے لیے ممکن نہ ہوا کہ اُس کے خلاف کوئی کارروائی کر سکیں۔ پھر کیا یہ حکومت ہے؟ اور کیا کوئی حکمران ایسا بھی ہوتا ہے کہ اپنے ایک بدترین مخالف کے مقابلے میں اِس طرح بے بس ہو جائے؟

ہمارا خیال ہے کہ یہ غالباً افتاد طبع ہی کا مسئلہ ہے کہ ہمارے ڈاکٹر صاحب حکومت اور مسامحت کو ایک جگہ جمع نہیں دیکھ سکتے۔ اِن دونوں کا اجتماع اُن کے نزدیک ہر حال میں اجتماع نقیضین

ہے۔ چنانچہ اپنی اِن دلیلوں میں جہاں دیکھیے، وہ اِسی بات پر مصر نظر آتے ہیں کہ اگر حکومت ہے تو مسامحت اور عفو و درگزر کے لیے کوئی گنجایش نہیں ہو سکتی اور اگر مسامحت اور درگزر ہے تو حکومت کسی حال میں نہیں مانی جا سکتی۔ عبد اللہ بن ابی کی ایذا رسانیوں اور شرارتوں کے جواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صبر کا رویہ کیوں اختیار کیا اور اُسے کوئی سزا کیوں نہیں دی؟ یہ حقیقت ہے کہ اُس کے حالات کا مطالعہ کرنے کے بعد سیاسی معاملات کی نزاکتوں سے واقف ہر شخص اِسی نتیجے پر پہنچتا ہے کہ مسلمانوں کی جمعیت اور ریاست مدینہ کے نظم اجتماعی کو تفرقہ و انتشار سے بچانے کے لیے حکومت و اقتدار کے باوجود قرین مصلحت رویہ یہی تھا کہ اُس کے خلاف کسی کارروائی سے اجتناب کیا جائے۔

اِس کا اندازہ اِس سے کیجیے کہ ام المومنین، سیدہ عائشہ پر تہمت کے معاملے میں ایک مجلس کی جو روداد خود سیدہ ہی کی روایت سے بیان ہوئی ہے، اُس میں وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ کہا کہ: لوگو، کون ہے جو اِس شخص کے حملوں سے میری عزت بچائے جس نے میرے گھر والوں پر الزامات لگا کر مجھے اذیت پہنچانے کی حد کر دی ہے، تو سعد بن معاذ نے اٹھ کر عرض کیا: ''یا رسول اللہ، اگر وہ ہمارے قبیلے کا آدمی ہے تو ہم اُس کی گردن مار دیں اور اگر ہمارے بھائی خزرجیوں میں سے ہے تو آپ حکم دیں، ہم اُس کی تعمیل کریں گے۔'' یہ سنتے ہی سعد بن عبادہ، رئیس خزرج اٹھ کھڑے ہوئے اور اُنھوں نے کہا: ''تم جھوٹ کہتے ہو۔ تم اُسے ہرگز نہیں مار سکتے۔ تم اُس کو مارنے کا نام صرف اِس لیے لے رہے ہو کہ وہ خزرجی ہے۔ وہ اگر تمھارے قبیلے سے ہوتا تو تم کبھی یہ نہ کہتے۔'' اِس کے جواب میں اسید بن حضیر نے کہا: ''تم منافق ہو، اِس لیے منافقوں کی حمایت کر رہے ہو۔'' اُن کی اِس بات پر مسجد میں ہنگامہ برپا ہو گیا اور قریب تھا کہ اوس و خزرج آپس میں لڑ پڑتے، مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کو ٹھنڈا کیا اور منبر سے اتر آئے۔[5]

یہ عبد اللہ بن ابی کی سیاسی حیثیت اور اُس کے خلاف کسی اقدام کے نتائج و عواقب تھے۔ ہر شخص

---

5. بخاری، رقم ۴۱۴۱، ۴۷۵۰۔ احمد، رقم ۲۵۴۹۹۔

اندازہ کرسکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر اس موقع پر خاموش ہو گئے تو یہ اختیار واقتدار کے نہ ہونے کی مجبوری نہ تھی، بلکہ ایک قبائلی معاشرے میں قائم حکومت کے سربراہ کا تحمل، تدبر، مصلحت اندیشی اور حکمت تھی کہ آپ نے جذبات سے مغلوب ہو کر اُس کے خلاف کسی اقدام کا فیصلہ کرنے کے بجائے چشم پوشی اور مسامحت کا رویہ اختیار کیا۔ چنانچہ غزوۂ بنی مصطلق سے واپسی پر جب یہ اپنے بیٹے کے ہاتھوں ذلیل ہوا تو اِس کے بارے میں اپنے طرزِ عمل کی آپ نے خود یہی مصلحت بیان کی اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے فرمایا: ''عمر، کیا خیال ہے، جس وقت تم اِس کے قتل کی اجازت مانگ رہے تھے، اُس وقت اگر تم اِسے قتل کر دیتے تو اِس پر بہت سی ناکیں پھڑکنے لگتیں، لیکن آج اگر میں اِس کے قتل کا حکم دوں تو اِسے قتل تک کیا جا سکتا ہے[6]۔''

ہمارے ڈاکٹر صاحب اِس سے ریاست مدینہ کا عدم وجود ثابت کر رہے ہیں، لیکن دین کا ایک جید عالم، اِس طرزِ عمل سے دیکھیے، اسلامی ریاست کے لیے کیا اصول اخذ کرتا ہے۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودی اپنی تفسیر ''تفہیم القرآن'' میں لکھتے ہیں:

> ''اِس سے دو اہم شرعی مسئلوں پر روشنی پڑتی ہے۔ ایک یہ کہ جو طرزِ عمل ابن ابی نے اختیار کیا تھا، اگر کوئی شخص مسلم ملت میں رہتے ہوئے اِس طرح کا رویہ اختیار کرے تو وہ قتل کا مستحق ہے۔ دوسرے یہ کہ محض قانوناً کسی شخص کے مستحق قتل ہو جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ضرور اُسے قتل ہی کر دیا جائے۔ ایسے کسی فیصلے سے پہلے یہ دیکھنا چاہیے کہ آیا اُس کا قتل کسی عظیم تر فتنے کا موجب تو نہ بن جائے گا۔ حالات سے آنکھیں بند کر کے قانون کا اندھا دھند استعمال بعض اوقات اُس مقصد کے خلاف بالکل الٹا نتیجہ پیدا کر دیتا ہے جس کے لیے قانون استعمال کیا جاتا ہے۔ اگر ایک منافق اور مفسد آدمی کے پیچھے کوئی قابل لحاظ سیاسی طاقت موجود ہو تو اُسے سزا دے کر مزید فتنوں کو سر اٹھانے کا موقع دینے سے بہتر یہ ہے کہ حکمت اور تدبر کے ساتھ اُس اصل سیاسی طاقت کا استیصال کر دیا جائے جس کے بل پر وہ شرارت کر رہا ہو۔ یہی مصلحت تھی جس کی بنا پر حضور نے عبد اللہ بن ابی کو اُس وقت بھی سزا نہ دی، جب آپ اُسے سزا دینے پر

---

[6] تفسیر القرآن العظیم، ابن کثیر ۴/ ۳۷۲۔

قادر تھے، بلکہ اُس کے ساتھ برابر نرمی کا سلوک کرتے رہے، یہاں تک کہ دو تین سال کے اندر مدینہ میں منافقین کا زور ہمیشہ کے لیے ٹوٹ گیا۔'' (۵/۵۱۴۔۵۱۵)

اُن کی تیسری دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ بدر سے پہلے مختلف سرایا وغزوات میں انصار سے کوئی خدمت نہیں لی اور غزوۂ بدر کے موقع پر بھی خود انصار ہی کی طرف سے تعاون کی پیش کش کے منتظر رہے، جبکہ مہاجرین اِن سب مہمات میں شامل ہوئے اور آپ نے اُن کو شامل رکھا۔ لٰہذا یہ اگر کوئی حکومت ہوتی تو مہاجرین وانصار کے مابین اِس طرح کا کوئی فرق ہرگز روا نہ رکھا جاتا اور جس سے جو خدمت بھی لی جاتی بالکل یکساں اور برابر کی سطح پر لی جاتی۔

ڈاکٹر صاحب اجازت دیں تو ہم اُن سے یہ پوچھنے کی جسارت کریں کہ یہ قاعدۂ کلیہ علم سیاست کی کس کتاب میں لکھا ہوا ہے کہ فوجی خدمات کے معاملے میں کوئی حکومت اپنے شہریوں کے مابین کسی قسم کا کوئی فرق روا نہیں رکھتی، اور اگر کسی جگہ یہ فرق موجود ہو تو حکومت کا وجود ہی ثابت قرار نہیں پاتا؟ حقیقت یہ ہے کہ اُن کا یہ مقدمہ بالکل بے بنیاد ہے۔ دوسری حکومتوں کے معاملات تو ہم ابھی آگے زیر بحث لائیں گے، لیکن جہاں تک اسلامی حکومت کا تعلق ہے، اُس کے بارے میں تو ہر صاحب علم جانتا ہے کہ جس شریعت پر وہ قائم ہوتی ہے، اُس میں جہاد وقتال چونکہ ایک اجتماعی ذمہ داری ہی نہیں، ایک مذہبی فریضہ بھی ہے، اِس وجہ سے اِس حکومت کے غیر مسلم شہری اُس کی رو سے فوجی خدمات سے مستثنیٰ ہیں۔ دفاع مملکت کے لیے تو ہو سکتا ہے کہ وہ کسی وقت اپنی خدمات پیش کریں اور وہ قبول کر لی جائیں، لیکن جہاد اگر دفاع سے آگے غلبۂ حق کے لیے ہو تو اُس میں ظاہر ہے کہ کسی غیر مسلم کو شرکت کی دعوت ہی نہیں دی جا سکتی۔ پھر معاملہ صرف غیر مسلموں ہی کا نہیں، غزوۂ تبوک کے موقع پر تو ڈاکٹر صاحب بھی مانتے ہیں کہ اسلامی حکومت قائم ہو چکی تھی، لیکن ہر صاحب علم جانتا ہے کہ وہ منافقین جو اُس میں شریک نہیں ہوئے، قانون کے لحاظ سے وہ اگرچہ اِس ریاست کے مسلمان شہری تھے، مگر قرآن نے حکم دیا کہ وہ اب آیندہ کسی جنگ میں بھی شریک نہیں ہو سکتے۔ ارشاد فرمایا ہے:

فَاسۡتَاۡذَنُوۡكَ لِلۡخُرُوۡجِ، فَقُلۡ: لَّنۡ ''پھر وہ تم سے جہاد میں نکلنے کی اجازت

تَخۡرُجُوۡا مَعِیَ اَبَدًا وَّلَنۡ تُقَاتِلُوۡا مَعِیَ عَدُوًّا، اِنَّکُمۡ رَضِیۡتُمۡ بِالۡقُعُوۡدِ اَوَّلَ مَرَّۃٍ فَاقۡعُدُوۡا مَعَ الۡخٰلِفِیۡنَ. (التوبہ ۹:۸۳)

مانگیں تو صاف کہہ دینا کہ اب تم میرے ساتھ کبھی نہیں نکل سکتے اور نہ میرے ساتھ ہو کر کسی دشمن سے لڑ سکتے ہو۔ تم نے پہلے بیٹھ رہنا پسند کیا تو اب بھی بیٹھ رہنے والوں ہی کے ساتھ بیٹھے رہو۔''

چنانچہ انصار مدینہ کو بھی اللہ تعالیٰ نے اگر اُن کے نومسلمان ہونے کی وجہ سے ایمان و اسلام میں ضروری تربیت سے پہلے قتال کی اجازت نہیں دی تو یہ دین و شریعت کے فہم کا کوئی اچھا نمونہ نہیں ہے کہ اِس سے ریاست مدینہ کے وجود ہی کی نفی کر دی جائے۔ ڈاکٹر صاحب اگر صحیح پہلو سے غور کرتے تو اُن پر یہ حقیقت واضح ہو جاتی کہ اِس سے اُن کا موقف نہیں، بلکہ حکمت تشریع کا یہ اصول ثابت ہوتا ہے کہ قیام حکومت کے بعد بھی سوسائٹی کے مختلف طبقات پر دینی ذمہ داریوں کا بوجھ اُن کے حالات کے لحاظ سے ڈالنا چاہیے۔ جہاد و قتال کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے اپنی شریعت اِسی حکمت کے ساتھ نازل کی، لہٰذا ریاست مدینہ کے تمام مسلمان شہریوں کو قتال کا حکم ہجرت کے کم و بیش ڈیڑھ سال بعد رجب یا شعبان ۲ ہجری میں دیا گیا۔ قرآن مجید میں یہ حکم سورۂ بقرہ کی آیت ۱۹۰ میں آیا ہے۔ اِس سے پہلے اذن قتال کا جو حکم سورۂ حج کی آیات ۳۹، ۴۰ میں نازل ہوا، اُس میں دیکھ لیجیے، صاف فرمایا ہے کہ یہ صرف اُن مہاجرین کے ساتھ خاص ہے جو اپنے گھروں سے نکال دیے گئے ہیں۔ اِس صورت حال میں، ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اِس بات کی اجازت ہی نہیں تھی کہ آپ انصار مدینہ کو اُس زمانے میں کسی سریے پر بھیجتے یا کسی غزوے میں ساتھ لے جاتے۔ ارشاد ہوا ہے:

اُذِنَ لِلَّذِیۡنَ یُقٰتَلُوۡنَ بِاَنَّہُمۡ ظُلِمُوۡا وَ اِنَّ اللّٰہَ عَلٰی نَصۡرِہِمۡ لَقَدِیۡرُۨ، الَّذِیۡنَ اُخۡرِجُوۡا مِنۡ دِیَارِہِمۡ بِغَیۡرِ حَقٍّ اِلَّاۤ اَنۡ یَّقُوۡلُوۡا رَبُّنَا اللّٰہُ. (الحج ۲۲:۳۹-۴۰)

''جن لوگوں سے لڑا جائے، اُنھیں جنگ کی اجازت دی گئی، اِس لیے کہ وہ مظلوم ہیں اور اللہ یقیناً اُن کی مدد پر پوری قدرت رکھتا ہے، وہی جو ناحق اپنے گھروں سے

نکال دیے گئے، صرف اِس قصور پر کہ وہ یہ
کہتے تھے کہ ہمارا رب اللہ ہے۔''

اُن کی چوتھی دلیل یہ ہے کہ مدینہ میں خود قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے کہ یہودیوں کی اپنی عدالتیں قائم تھیں اور لوگوں کو اِس بات کا اختیار تھا کہ چاہیں تو اپنے مقدمات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش کریں اور چاہیں تو یہودیوں کی عدالتوں میں لے جائیں، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اِن کے مقدمات لینے یا نہ لینے کی اجازت اللہ نے دے رکھی تھی۔ پھر کیا اس صورت حال میں یہ مانا جاسکتا ہے کہ یہ کوئی باقاعدہ حکومت تھی؟ اور کیا کوئی حکومت ایسی بھی ہوسکتی ہے جس میں شہریوں کو اِس طرح کے اختیارات حاصل ہوں اور جس میں خود سربراہ مملکت کے لیے یہ بات روا رکھی جائے کہ وہ اگر چاہے تو اُن کے مقدمات سننے سے انکار کر دے؟

ڈاکٹر صاحب ہمارے بزرگ ہیں۔ سوء ادب نہ ہو تو ہم اُن کی خدمت میں عرض کریں کہ اُن کی اِس دلیل سے اُن کا موقف تو کیا ثابت ہوتا، یہ بات البتہ، ثابت ہوگئی ہے کہ اسلامی شریعت اور اُس کے علوم و معارف سے اُن کی اجنبیت میں وقت کے ساتھ اضافہ ہوا ہے، اُس میں کوئی کمی نہیں آئی۔ وہ شاید اِس بات سے واقف نہیں ہیں کہ شریعت کی رو سے یہ حق اسلامی حکومت کے غیر مسلم شہریوں کو ہر جگہ اور ہر زمانے میں دیا جاسکتا ہے کہ وہ اپنے دینی اور شخصی معاملات سے متعلق مقدمات کے لیے اپنی عدالتیں اپنے اہتمام میں قائم کر سکتے ہیں، اور یہ قانون بنایا جاسکتا ہے کہ اِن عدالتوں کی موجودگی میں، اگر اپنا کوئی مقدمہ وہ مسلمان امرا و حکام کے سامنے پیش کریں تو اِس مقدمے کو لینے یا نہ لینے کا فیصلہ یہ امرا و حکام اپنی صواب دید کے مطابق کرنے کا اختیار رکھتے ہیں۔ سید سابق ''فقہ السنۃ'' میں لکھتے ہیں:

اما ما يتصل بالشعائر الدينية من عقائد وعبادات، وما يتصل بالاسرى من زواج وطلاق، فلهم فيها الحرية المطلقة تبعا للقاعدة

''رہے وہ معاملات جو عقائد و عبادات کی نوعیت کے دینی شعائر یا نکاح و طلاق کی قسم کے عائلی مسائل سے متعلق ہیں تو اُن میں اُنھیں پوری آزادی حاصل رہے گی۔ اِس

الفقهية المقررة: "اتركوهم وما يدينون". وان تحاكموا الينا فلنا ان نحكم لهم بمقتضى الاسلام او نرفض ذلك.(۶۵/۳)

کی بنیاد فقہ اسلامی کا یہ قاعدہ ہے کہ اُن کے دینی معاملات میں کسی نوعیت کی کوئی مداخلت نہ کی جائے۔ تاہم، وہ اگر کوئی مقدمہ ہمارے پاس لے کر آئیں گے تو ہمیں حق ہے کہ چاہیں تو اپنی شریعت کے مطابق اُس کا فیصلہ کر دیں اور چاہیں تو یہ مقدمہ لینے سے انکار کر دیں۔''

چنانچہ یہ ایک ثابت شدہ تاریخی حقیقت ہے کہ صرف عہد رسالت ہی میں نہیں، اُس کے بعد بھی مسلمانوں نے اپنی حکومتوں میں غیر مسلم رعایا کے لیے بالعموم یہی طریقہ اختیار کیا۔ اِس کی تفصیلات تاریخ کی امہات کتب میں دیکھ لی جا سکتی ہیں۔ پھر یہ معاملہ صرف اہل کتاب ہی کے ساتھ خاص نہیں رہا۔ محمد بن قاسم کے بارے میں تمام مورخین متفق ہیں کہ اُس نے سندھ اور ملتان کی فتح کے بعد ہندووں کی عدالتیں بہ دستور قائم رہنے دیں۔ ترکوں کے متعلق بھی معلوم ہے کہ اُنھوں نے روسیوں اور یونانیوں کو اپنی سلطنت میں یہی مراعات دیں۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ اپنی کتاب ''عہد نبوی میں نظام حکمرانی'' کے مضمون ''قرآنی تصور مملکت'' میں لکھتے ہیں:

''آنحضرت کا یہ طرزِ عمل بعد میں مستقل قانون بن گیا کہ غیر مسلم رعایا اور مستامنوں سے اُن کا شخصی قانون ہی متعلق ہو اور اِس غرض کے لیے خصوصی عدالتیں بنائی جائیں۔ چنانچہ خلافت راشدہ میں اِس چیز نے خاصی ترقی کر لی تھی اور اِن ملی عدالتوں کے حکام بھی ہم ملت ہی مقرر ہوتے تھے۔''(۱۵۶)

اِسی ضمن میں اُنھوں نے ''فرانسیسی قاموس تاریخ وجغرافیۂ کلیسا'' سے کارالف سسکی کا ایک اقتباس نقل کیا ہے جس میں وہ کہتا ہے:

''مسلمانوں کی سب سے اہم جدت جس کا یعقوبی عیسائیوں نے دلی خوشی سے استقبال کیا، یہ تھی کہ ہر مذہب کے پیرووں کو ایک خودمختار وحدت قرار دیا جائے اور اُسی مذہب کے روحانی

سرداروں کو ایک بڑی تعداد میں دنیاوی اور عدالتی اقتدارات عطا کیے جائیں۔''(۱۵۷)

اب رہی یہ بات کہ ریاست مدینہ میں مسلمان بھی اپنے مقدمات یہود کی عدالتوں میں لے جانے کا اختیار رکھتے تھے تو یہ ڈاکٹر صاحب کی غلط فہمی ہے۔ اِس میں شبہ نہیں کہ ابتدا میں کچھ منافقین اِس جرم کے مرتکب ہوئے، لیکن قرآن مجید نے اُنھیں صاف بتا دیا کہ یہ منافقت ہے اور اِس وقت اگرچہ اس معاملے میں پیغمبر کو اعراض کی ہدایت ہے، مگر اُنھیں معلوم ہونا چاہیے کہ اِس ''تحاکم الی الطاغوت'' کے ساتھ وہ مسلمان قرار نہیں پا سکتے۔ قرآن مجید کے اِس صریح ارشاد کے بعد ظاہر ہے کہ اِس ریاست کا کوئی مسلمان شہری یہ حرکت نہیں کر سکتا تھا۔ سورۂ نساء کی آیات ۵۹ سے ۶۵، اِسی معاملے کی تفصیل میں نازل ہوئی ہیں۔ اِنھیں دیکھیے، اِن کے آخر میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا لِيُطَاعَ بِاِذْنِ اللّٰهِ وَلَوْ اَنَّهُمْ اِذْ ظَّلَمُوْٓا اَنْفُسَهُمْ جَآءُوْكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللّٰهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُوْلُ لَوَجَدُوا اللّٰهَ تَوَّابًا رَّحِيْمًا. فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا. (۴: ۶۴-۶۵)

''اور ہم نے جو رسول بھی بھیجا، اِسی لیے بھیجا ہے کہ اللہ کے حکم سے اُس کی اطاعت کی جائے۔ اور وہ جب اپنی جانوں پر یہ ظلم کر بیٹھے تھے، اُس وقت اگر تمھارے پاس آ جاتے اور اللہ سے معافی مانگتے اور رسول بھی اُن کے لیے معافی چاہتا تو یقیناً اللہ کو بڑا توبہ قبول کرنے والا اور بڑا مہربان پاتے۔ پس نہیں، اے پیغمبر، تیرے پروردگار کی قسم، یہ کبھی مومن نہیں ہو سکتے جب تک اپنے اختلافات میں تمھی کو حکم نہ مانیں اور جو کچھ تم فیصلہ کر دو، اُس پر اپنے دلوں میں کوئی تنگی محسوس کیے بغیر اُسے سرتاسر تسلیم نہ کر لیں۔''

اِس دلیل کی حقیقت یہ ہے، لیکن کیا بعید ہے کہ ہمارے ڈاکٹر صاحب اب یہ فرمائیں کہ

خلافت راشدہ، امویہ، عباسیہ اور عثمانیہ میں بھی غیر مسلموں کی عدالتیں اگر اِس طرح قائم تھیں تو یہ بھی درحقیقت، کوئی حکومت نہیں، بلکہ اپنے دور کی انقلابی جماعتیں تھیں جنھیں یہ اہل دنیا معلوم نہیں کس طرح حکومتیں، ریاستیں اور سلطنتیں سمجھتے ہیں اور اِس طرح ڈاکٹر صاحب کے الفاظ میں ''تاریخی حقائق'' کا منہ چڑاتے ہیں۔

یہ ڈاکٹر صاحب کے دلائل کی کل کائنات ہے جو اُنھوں نے ایک ایسی حقیقت کو جھٹلانے کے لیے پیش فرمائے ہیں جس کی شہادت، جیسا کہ ہم اوپر تفصیل کے ساتھ بیان کر چکے ہیں، قرآن مجید، سیرت نبوی اور ائمۂ فقہ و اجتہاد پوری صراحت کے ساتھ دیتے ہیں اور جس کے بارے میں پورے اطمینان کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ اِس امت کی تاریخ میں کوئی ایک صاحب علم بھی ایسا نہیں ہے جس نے کبھی اِس کا انکار کیا ہو، بلکہ اِس کے بالکل برعکس تفسیر، حدیث، فقہ، تاریخ اور سیرت سے متعلق سارے اسلامی لٹریچر میں اِس کا ذکر جہاں کہیں ہوتا ہے، ایک ایسی حقیقت کے طور پر ہوتا ہے جو کبھی متنازع فیہ نہیں رہی۔

بہرحال یہی دلائل ہیں۔ دین و شریعت کے نقطۂ نظر سے اِن کا جائزہ ہم نے پوری تفصیل کے ساتھ پیش کر دیا ہے۔ اب ذرا ریاست و حکومت سے متعلق اپنے گردوپیش کے حقائق کی روشنی میں بھی دیکھیے کہ ڈاکٹر صاحب کے یہ دلائل کیا وزن رکھتے ہیں۔

اپنے ہم سایے ہی میں دیکھیے: یہ افغانستان کی حکومت جو ''معاہدۂ پشاور'' کے نتیجے میں قائم ہوئی اور پروفیسر صبغت اللہ مجددی کے بعد جس کے صدر اب پروفیسر برہان الدین ربانی ہیں، اِس کے بارے میں ہر شخص جانتا ہے کہ یہ بالفعل اپنے دارالحکومت میں بھی اپنا حکم ابھی پوری طرح منوا لینے پر قادر نہیں ہو سکی۔ اِسے کابل سے باہر نکلنے کے لیے بھی مہینوں ''حزب اسلامی'' کے رہنما گلبدین حکمت یار کے پروانۂ راہ داری کا محتاج رہنا پڑا ہے۔ اِس کے دائرۂ اختیار میں شامل بہت سے علاقوں پر ابھی تک اِس کا حکم مقامی کمانڈروں کی صواب دید کا پابند ہے۔ یہ ابھی تک اپنی فوج، پولیس، عدلیہ، مقنّنہ اور اِس طرح کے دوسرے ادارے بھی پورے ملک کی سطح پر منظّم کرنے میں

کامیاب نہیں ہوسکی۔ اِس کی اساس ایک معاہدے پر قائم ہے اور یہ ابھی تک اپنے لیے کسی مستقل نظام کا فیصلہ بھی نہیں کرسکی۔ لیکن اِس کے باوجود دیکھ لیجیے، پوری دنیا اِسے ایک باقاعدہ حکومت کی حیثیت سے تسلیم کرتی ہے۔ اِس کے سربراہ ہمارے ہاں آتے ہیں تو ہم اپنے ضابطۂ تشریفات کے مطابق اُنھیں صدرِ ریاست کا پروٹوکول دیتے ہیں۔ بین الاقوامی اجتماعات اور اداروں میں اِس کے نمائندے ایک باقاعدہ حکومت کے نمائندوں کی حیثیت سے شامل ہوتے ہیں اور اِس کے سفیر دوسرے ملکوں میں ایک باقاعدہ حکومت کے سفیروں کی حیثیت سے قبول کیے جاتے ہیں۔ غرض یہ کہ ہر جگہ اور ہر لحاظ سے یہ ایک حکومت تسلیم کی جاتی ہے اور پوری دنیا میں کوئی ایک شخص بھی اِس وقت اِس حیثیت سے اِس کے وجود کا انکار نہیں کرتا۔

اِس کے بعد دیکھیے، دوسری جنگ عظیم میں جاپان کو شکست ہوئی تو اُس پر فاتحین کی طرف سے یہ پابندی لگا دی گئی کہ وہ اپنے لیے کسی قسم کی کوئی فوج نہیں رکھ سکتا۔ ۱۸۵۶ء تک برصغیر میں کمپنی کی حکومت اپنے کسی ہندوستانی سپاہی کو سمندر پار بھیجنے کا اختیار نہیں رکھتی تھی۔ برطانوی ہند میں بھوپال، حیدر آباد اور بہاول پور کی ریاستوں سے ہم سب واقف ہیں۔ اِس طرح کی دسیوں ریاستیں اُس وقت برصغیر میں موجود تھیں، مگر بین الاقوامی تعلقات اور صلح و جنگ کے معاملات میں آزادی تو خیر بڑی بات ہے، اپنے اندرونی معاملات میں بھی فی الواقع کہاں تک آزاد تھیں، اِسے ہر شخص جانتا ہے۔ خود ہمارے ملک میں آزاد کشمیر کی حکومت اِس وقت اِسی حیثیت سے قائم ہے۔ لیکن کیا کسی شخص نے کبھی یہ کہا ہے کہ اِس صورت حال میں اُنھیں حکومت ہی نہیں مانا جا سکتا؟

اِسی طرح دیکھیے، یہ ریاست پاکستان جو ۱۴ اگست ۱۹۴۷ سے ایک باقاعدہ حکومت کی حیثیت سے قائم ہے، اِس کے بارے میں ہم اِس بات سے واقف ہیں کہ اِس کے حدود مملکت میں سیکڑوں مربع میل پر پھیلے ہوئے قبائلی علاقے میں اِس کی انتظامیہ وہاں کے مقامی سرداروں کے ذریعے سے اپنے اختیارات استعمال کرتی ہے۔ اِس کی سپریم کورٹ تک کا حکم وہاں کے باشندوں پر لاگو نہیں ہوتا۔ اِس کا کوئی مجرم کسی شخص کو قتل کر کے، کسی کے گھر میں ڈاکا ڈال کر، کسی عورت یا مرد کو اغوا

کرکے وہاں چلا جائے تو اُسے عام طریقے پر گرفتار نہیں کیا جاسکتا۔ اِس علاقے کی یہ حیثیت ہمارے دستور میں پوری صراحت کے ساتھ مانی گئی ہے، لیکن اِس کے باوجود حکومت پاکستان بہرحال حکومت ہی ہے اور اُس کی اِس حیثیت کے بارے میں کسی شخص کو کبھی کوئی تردد لاحق نہیں ہوتا۔

پھر دیکھیے، جی ایم سید اِسی حکومت کے ایک شہری ہیں۔ وہ برملا ریاست پاکستان کو توڑ دینے کے منصوبے بناتے اور اپنے اِن منصوبوں کا اعلان کرتے ہیں۔ اُن کے عزائم کسی سے چھپے ہوئے نہیں ہیں۔ اُن کی باتیں صرف باتیں ہی نہیں، اُن کی تحریروں کی صورت میں چھپی ہوئی موجود ہیں۔ ہر شخص مانے گا کہ اُن کا یہ جرم انتہائی سنگین ہے اور اِس کی پاداش میں ریاست اُنھیں سخت سے سخت سزا دے سکتی ہے۔ مگر دیکھ لیجیے، اِس ملک کی حکومتیں اُن کے معاملے میں کس طرح چشم پوشی اور مسامحت کا رویہ اختیار کیے ہوئے ہیں، اور کوئی نہیں کہتا کہ اِس کے نتیجے میں ریاست پاکستان اب کوئی باقاعدہ حکومت نہیں رہی۔

یہ سب اِس دور کے حقائق ہیں۔ ذرا تصور کیجیے کہ ریاست مدینہ کی نفی کے لیے جو منطق ڈاکٹر صاحب نے ایجاد فرمائی ہے، اُسے مستعار لے کر اگر کوئی شخص یہ حقائق لوگوں کے سامنے رکھے اور اِس کے بعد اُن سے یہ کہے کہ تم اِنھیں حکومت سمجھتے ہو، کیا کوئی حکومت ایسی اور ایسی بھی ہوتی ہے؟ اِس لیے سنو، اور گوش حق نیوش سے سنو کہ جو شخص اِنھیں حکومت قرار دیتا ہے، وہ ’’خیال خام‘‘ میں مبتلا اور ’’تاریخی حقائق‘‘ کا منہ چڑاتا ہے تو اندازہ کر لیجیے کہ لوگ اُس کے بارے میں کیا رائے قائم کریں گے، مگر ڈاکٹر صاحب کو داد دیجیے کہ یہی کام کرکے اُنھوں نے اعلان فرمایا ہے کہ اپنے موقف سے اختلاف کرنے والوں کے ہر ’’بارود‘‘ کو اُنھوں نے ’’برادہ‘‘ بنا دیا ہے۔

بات لمبی ہوگئی۔ ہمارا یہ مضمون اِس کا متحمل نہ ہوگا، ورنہ دنیا کی عظیم ترین سلطنتوں نے اپنے قیام سے استحکام تک جو مراحل طے کیے، جو نشیب و فراز دیکھے اور استحکام کے بعد بھی اپنی مصلحتوں کے پیش نظر جن مستثنیات کو وہ اپنے نظام میں قائم رکھنے پر مجبور رہی ہیں، اُن کی پوری تاریخ ہم یہاں سنا دیتے، لیکن ہمارا خیال ہے کہ اثبات مدعا کے لیے یہی چند مثالیں کافی ہیں۔ اِنھی کی

روشنی میں دیکھ لیجیے کہ ڈاکٹر صاحب کس اہرام کو ڈھانے کے لیے کیا سنگ ریزے نکال کر لائے ہیں۔ ہمارا خیال ہے کہ دین وشریعت کو اُن کے غوامض میں اتر کر پڑھنا اور سمجھنا تو خیر ایک مشکل کام ہے ہی، اِن دلیلوں سے تو معلوم ہوا کہ اپنے گردوپیش کی حقیقتوں کو دیکھنا اور تھوڑی دیر کے لیے اُن پر غور کر لینا بھی غالباً شب وروز کی ''انقلابی مصروفیات'' میں اب اُن کے لیے ممکن نہیں رہا۔

بہرحال، اِس کے بعد وہ آگے بڑھے۔ غلبۂ دین کے لیے جہاد وقتال سے متعلق ایک پیرا ہمارے مضمون سے لیا۔ اُس سے وہ جملے جو ہمارے مدعا کی وضاحت کر سکتے تھے، کمال دیانت کے ساتھ الگ کیے۔ اُسے اپنے مضمون میں نقل کیا اور پھر فرمایا ہے کہ دیکھو، اِس میں جو کچھ تم نے کہا ہے، اُس سے ''جس کی لاٹھی، اُس کی بھینس'' کی تعریض خود تمھی پر لوٹتی اور تمھارا موقف باطل قرار پاتا ہے کہ اسلامی انقلاب کا لائحۂ عمل دعوت اور صرف دعوت ہے۔

ڈاکٹر صاحب کا المیہ یہ ہے کہ اُن پر کوئی شخص اگر تنقید کر دے تو اِس کے نتیجے میں ردعمل کی جس کیفیت میں وہ مبتلا ہو جاتے ہیں، اُس میں تنقید کرنے والے کے موقف کو پڑھنا، سمجھنا، اور اپنے اور اُس کے درمیان اختلاف واتفاق کو ٹھیک ٹھیک متعین کر لینے کے بعد کچھ کہنا اُن کے لیے ممکن نہیں رہتا۔

چنانچہ اُن کی یہی معذوری ہے جس کے پیش نظر ہم جہاد بالسیف کے بارے میں اپنا نقطۂ نظر پوری وضاحت کے ساتھ اور ایک مرتبہ پھر بیان کیے دیتے ہیں تاکہ ہمارے مضمون کے اُس پیرے سے جو مضمون اُنھوں نے پیدا کیا ہے، اُس کی حقیقت ہر شخص پر واضح ہو جائے۔

جہاد بالسیف، ہماری تحقیق کے مطابق، قرآن مجید کی رو سے دو ہی صورتوں میں ہو سکتا ہے:

۱۔ ظلم وعدوان کے خلاف۔

۲۔ اتمام حجت کے بعد منکرین حق کے خلاف۔

اِن میں سے پہلی صورت اِس وقت موضوع بحث نہیں ہے، رہی دوسری صورت تو جہاد کے عام شرائط کے علاوہ، خاص اِس جہاد کے لیے جو دو لازمی شرائط قرآن مجید سے ثابت ہیں، اب وہ

بھی سن لیجیے:

پہلی شرط یہ ہے کہ یہ صرف کافروں کے خلاف ہوسکتا ہے۔ مسلمانوں کی کسی جماعت، کسی حکومت، کسی مملکت اور کسی ریاست کے خلاف اِس جہاد کی ہرگز کوئی گنجایش نہیں ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر صاحب پاکستان کے جس ’’گاؤں‘‘ میں انقلاب کے بعد اِس جہاد کا ذکر کر رہے ہیں، وہ تو ایک طرف، اسلامی شریعت کی رو سے پوری ریاست پاکستان بھی یہ حق ہرگز نہیں رکھتی کہ وہ اپنے کسی انقلاب کو اِس جہاد کے ذریعے سے، مثال کے طور پر، ترکی، ایران، افغانستان یا عراق وشام پر مسلط کرنے کی کوشش کرے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ کافروں کے خلاف بھی اِس جہاد کا حق مسلمانوں کو اُس وقت حاصل ہوتا ہے، جب وہ ’’خلافت علی منہاج النبوۃ‘‘ کا نظام اِس امت میں پوری امت کی سطح پر قائم کر دیں اور اِس طرح قرآن مجید کی اصطلاح میں یہ امت، ’’امت مسلمہ‘‘، ’’خیر امت‘‘ اور ’’امت وسط‘‘ بن کر دنیا کی تمام دوسری قوموں کے لیے خدا کی زمین پر دین حق کی ’’شہادت‘‘ بن جائے[1]۔

یہ اِس جہاد کے بارے میں ہمارا نقطۂ نظر ہے۔ اِس کے بعد اب ہماری وہ تحریر جسے ڈاکٹر صاحب نے اپنے مضمون میں نقل فرمایا ہے، اُس کے پورے سیاق وسباق کے ساتھ اور اِس روشنی میں پڑھیے اور پھر فیصلہ کیجیے کہ ’’جس کی لاٹھی اُس کی بھینس‘‘ کی تعریض، کیا امت مسلمہ میں انقلاب سے متعلق ہمارے اِس نقطۂ نظر پر لوٹتی ہے اور امت کے اندر انقلاب بذریعہ دعوت کے بارے میں ہمارا موقف باطل قرار پاتا ہے اور ڈاکٹر صاحب کی تعبیر کے مطابق کسی سرپھرے کے لیے فی الواقع یہ گنجایش پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ پاکستان کے کسی گاؤں میں دعوت اور صرف دعوت کے ذریعے سے انقلاب برپا کر کے پہلے پورے پاکستان اور پھر پوری دنیا میں اِس کی توسیع کے

---

[1] اِس مضمون کی تسوید کے وقت میرا نقطۂ نظر یہی تھا۔ تاہم بعد کی تحقیق سے واضح ہوا کہ یہ منصب صحابۂ کرام کے ساتھ خاص تھا۔ اِس کا نہ بعد کے لوگوں سے کوئی تعلق ہے اور نہ اِس پر متفرع ہونے والے جہاد وقتال کے احکام کسی اور سے متعلق قرار دیے جا سکتے ہیں، لہٰذا اُن کے بعد اب مسلمانوں کے لیے قیامت تک جہاد بالسیف کی ایک ہی صورت باقی رہ گئی ہے، یعنی ظلم وعدوان کے خلاف جہاد۔

لیے جہاد وقتال کا اعلان کر دے؟ ہم نے لکھا ہے:

''چنانچہ ہم میں سے کوئی شخص اگر اپنے اندر اِس کی اہلیت پاتا ہو تو وہ آج بھی اِسے برپا کرنے کی جدوجہد کر سکتا ہے، لیکن اِس کا طریقہ یہ نہیں کہ کوئی داعی انقلاب اپنا جتھا منظّم کر کے زور و قوت کے ساتھ اِسے امت پر مسلط کر دے۔ اِس کے لیے پیغمبر کی سیرت سے کوئی رہنمائی اگر حاصل ہوتی ہے تو وہ یہی ہے کہ دعوت اور صرف دعوت کے ذریعے سے مسلمانوں کو اپنا ہم نوا بنا کر اُن کی آزادانہ مرضی اور اُن کی رائے اور مشورے سے پہلے اِسے امت میں برپا کیا جائے، اور پھر اگر ضرورت ہو تو جہاد وقتال کے ذریعے سے یہ امت اپنے فرماں رواؤں کی قیادت میں بالکل اُسی طرح پوری دنیا میں اِس کی توسیع کے لیے نکل کھڑی ہو، جس طرح رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابۂ کرام، خلفاے راشدین کی قیادت میں روم و ایران کی بادشاہتوں میں اِس کے لیے نکل کھڑے ہوئے تھے اور اُنھوں نے اُن کی سرحدوں پر کھڑے ہو کر کہا تھا: اسلام لاؤ، جزیہ دو یا لڑنے کے لیے تیار ہو جاؤ۔''

اِس کے بعد اُنھوں نے ہمارے اور اپنے فکر کی چند مماثلتیں بیان فرمائی ہیں۔ اِس سے قطع نظر کہ اِس تماثل میں بھی تخالف کی دس صورتیں چھپی ہوئی ہیں، ہم کہتے ہیں کہ بجا ارشاد فرمایا، مگر گزارش یہ ہے کہ نفس مسئلہ زیر بحث میں بھی از راہ عنایت توفیق کی کوئی صورت دریافت فرمائیے۔ اِس لیے کہ وہاں تو صورت حال یہ ہے کہ آپ اِس بات پر مصر ہیں کہ اسلامی انقلاب جب بھی آئے گا، بیعت سمع وطاعت اور ''سنو اور تعمیل کرو'' کے اصول پر منظّم ''فدائین'' کے حکومت کے ساتھ تصادم سے آئے گا، اور ہمیں پورا اطمینان ہے کہ آپ کی طرح کے علما اور دانش وروں کے لیے اُس کا واحد راستہ یہ ہے کہ اسلام کے حق میں ایک فکری انقلاب اپنی قوم کے ذہنوں میں پیدا کرنے کی جدوجہد کریں اور اِس کے ساتھ دعوت اور صرف دعوت کے ذریعے سے اُس کے ارباب حل وعقد کو اُن تغیرات پر آمادہ کرنے کی کوشش کرتے رہیں جو اسلام کے نقطۂ نظر سے اِس ملک کی سیاست، معیشت، معاشرت، تعلیم وتعلم اور حدود وتعزیرات کے نظام میں اُن کی رائے کے مطابق ہونے چاہییں۔

یہ اِس معاملے میں ہمارا نقطۂ نظر ہے۔ لیکن اب یہ بھی دیکھ لیجیے کہ ڈاکٹر صاحب جن ''فدائین'' کے ذریعے سے اِسے برپا کرنا چاہتے ہیں، وہ کیا ہیں؟ اپنے بعض تازہ مضامین میں اُنھوں نے فرمایا ہے کہ مسلمانوں میں ایک ''جماعت المسلمین'' اور ایک ''حزب اللہ'' ہوتی ہے۔ جماعت المسلمین سے وہ عام مسلمانوں کو مراد لیتے ہیں اور حزب اللہ اُن کے نزدیک اسلامی انقلاب کی جدوجہد کرنے والے ''فدائین'' کی وہ جماعت ہے جو کسی داعی انقلاب کے حکم پر اپنا تن من دھن، سب قربان کرنے کے لیے تیار رہیں۔ اُس کے بارے میں اُن کا ارشاد ہے کہ اُس میں چار اہم خصوصیات لازماً ہونی چاہییں۔ اُنھوں نے لکھا ہے:

''پہلی یہ کہ وہ جماعت بالکل نئی ہونی چاہیے جس کا کوئی تعلق معاشرے میں پہلے سے قائم سماجی، سیاسی یا معاشی تنظیموں یا اداروں سے نہ ہو۔ دوسری یہ کہ اُس کے کاڈر بھی بالکل نئے ہونے چاہییں اور اُن کے مابین درجہ بندی میں معاشرے میں پہلے سے موجود مراتب و درجات کے فرق و تفاوت کا کوئی عکس ہرگز نہیں ہونا چاہیے، بلکہ اُس کی صفوں میں اونچ نیچ یا آگے پیچھے کا سارا دارومدار کارکنوں کے اپنے مقصد کے ساتھ والہانہ عشق اور ایثار و قربانی کے جذبے کی کمی یا زیادتی پر ہونا چاہیے۔ تیسری یہ کہ اُس کے کارکنوں اور وابستگان میں یہ کیفیت پوری شدت کے ساتھ پیدا ہونی چاہیے کہ اُن کی دلی محبت رفتہ رفتہ صرف ہم مقصد ساتھیوں کے حلقہ میں محدود ہوتی چلی جائے، خواہ وہ بالکل اجنبی ہوں اور انقلاب کے دشمن اُنھیں اپنے ذاتی دشمن محسوس ہونے لگیں، خواہ وہ اُن کے قریبی رشتہ دار، حتیٰ کہ باپ، بیٹے یا بھائی ہی کیوں نہ ہوں۔ چوتھی اور آخری بات، لیکن کم ترین نہیں، بلکہ اہم ترین یہ کہ انقلابی جماعت کا نظم اور ڈسپلن فوج کے روایتی انداز، یعنی ''سنو اور تعمیل کرو'' کا سا ہونا چاہیے، ورنہ ہوسکتا ہے کہ کسی مرحلے پر نظم کی خلاف ورزی سارے کیے دھرے پر پانی پھیر دے۔''

(ندائے خلافت، جلد ۱، شمارہ ۳۷)

ڈاکٹر صاحب کے دوسرے اساطیر کی طرح اُن کے یہ تازہ ارشادات بھی حقیقت یہ ہے کہ بالکل بے بنیاد ہیں۔ چنانچہ اِن کے بارے میں بھی یہ چند باتیں واضح رہنی چاہییں:

اول یہ کہ ''حزب اللہ'' کی تعبیر قرآن مجید نے زمانۂ رسالت کے منافقین کے مقابلے میں

سچے اہل ایمان کے لیے اختیار کی ہے۔ قرآن میں یہ تعبیر دو جگہ آئی ہے: ایک سورۂ مائدہ کی آیت ۵۶، اور دوسرے سورۂ مجادلہ کی آیت ۲۲ میں۔ مائدہ اور مجادلہ، دونوں مدنی سورتیں ہیں اور انقلاب کی جدوجہد کے زمانے میں نہیں، اُس کے برپا ہو جانے کے بہت بعد اُس کی توسیع کے دور میں نازل ہوئی ہیں۔ چنانچہ صاف واضح ہے کہ اُن میں حزب اللہ سے مراد کسی انقلابی جماعت کے ''فدائین'' ہرگز نہیں ہو سکتے۔

دوم یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بھی اللہ اور اُس کے ساتھ سچی وفاداری ہی کی بنا پر اہل ایمان کے لیے حزب اللہ کی تعبیر موزوں ہوئی اور آپ کے بعد بھی یقیناً اِسی بنا پر یہ اُن کے لیے موزوں قرار پائے گی۔ اللہ اور رسول کے ساتھ وفاداری کے سوا اب اہل ایمان کے مراتب قیامت تک کسی دوسرے معیار پر ہرگز طے نہیں ہو سکتے۔ چنانچہ ہر مسلمان کو مطمئن رہنا چاہیے کہ وہ اگر اللہ اور رسول کے ساتھ وفاداری کے عہد پر قائم، اُن کی جماعت، یعنی امت مسلمہ میں شامل، اُن کے دین اور اُس کی ضرورتوں کے لیے جذبۂ ایثار و قربانی سے سرشار، اُن کے دشمنوں کا دشمن، اور اُن کے ہر حکم کے معاملے میں، ''سنو اور تعمیل کرو'' کی ہدایت کا پابند اور اُن کے ارشاد کے مطابق مسلمانوں کے نظم اجتماعی کے ساتھ پوری طرح وابستہ ہے تو یقیناً، وہ حزب اللہ میں شامل ہے۔ قرآن و حدیث کی رو سے اُسے ہرگز اِس بات کی ضرورت نہیں ہے کہ وہ لازماً نبوت کا دعویٰ کیے بغیر نبوت کے حقوق اپنے لیے خاص کر لینے والے کسی ''داعی الی الحق'' کا ''فدائی'' بنے اور اُس کی جماعت میں شامل ہو، اور اپنا جذبۂ ایثار و قربانی اُس کی نذر کرے، اور اُس کی جدوجہد سے اختلاف کے ''مجرم''، اپنے مسلمان ماں باپ، بیٹے، بھائی اور بہن کو اپنا ذاتی دشمن سمجھے، اور اپنی رائے، خودداری، عزت نفس، سب ''سنو اور تعمیل کرو'' کے اصول پر قائم کسی مذہبی مافیا کے ''امیر المومنین'' کے قدموں پر نثار کر دے۔

سوم یہ کہ ڈاکٹر صاحب اپنی کارگہ اوہام کی تخلیق اِس ''حزب اللہ'' کے لیے یہ ''فدائین'' کی اصطلاح جو بار بار استعمال کر رہے ہیں، یہ قرآن و حدیث، بلکہ اِس امت میں دعوت و عزیمت کی

پوری تاریخ کے لیے ایک بالکل اجنبی چیز ہے۔اہل علم جانتے ہیں کہ ہماری تاریخ میں اِس سے پہلے یہ اصطلاح اگر مستعمل رہی ہے تو قلعۂ الموت کے فرماں روا اور فرقۂ باطنیہ کے ''شیخ الجبال'' حسن بن صباح کے پیرواُن جاں فروشوں کے لیے مستعمل رہی ہے جن کا پراسرار خنجر وقت کے ہر بادشاہ، ہر وزیر اور ہر عالم کے پاس اِس ہدایت کے ساتھ پہنچ جاتا تھا کہ اگر شیخ الجبال کی بات نہ مانی گئی تو بلا تامل قتل کر دیے جاؤ گے۔ اِس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ''سنو اور تعمیل کرو'' اور ''اپنے باپ اور بیٹے اور بھائی اور بہن کو اپنا دشمن سمجھو'' کے اصول پر قائم یہ ''حزب اللہ'' جسے ڈاکٹر صاحب قرآن مجید اور سیرت نبوی سے برآمد کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، اِس کا ماخذ فی الواقع کہاں ہے، اور یہ اگر خدانخواستہ کبھی اقدام کے مرحلے میں داخل ہو گئی تو اِس کے نہاں خانۂ ''الموت'' سے کیا کچھ برآمد ہو سکتا ہے۔ چنانچہ دیکھ لیجیے، اِس کے ''فدائین'' کے لیے جو فرمان جدید ڈاکٹر صاحب کی بارگاہ انقلاب سے صادر ہوا ہے، وہ یہ ہے:

> ''جماعت المسلمین میں شامل جملہ مسلمانوں کے شریعت کے مطابق حقوق ادا کرتے ہوئے اپنی اصل محبت قلبی اور تعلق خاطر کو صرف اُن لوگوں کے دائرے میں محدود کر دیں جو اسلامی انقلاب کے لیے عملاً کوشاں ہوں اور اِس کے لیے جانی و مالی ایثار کر رہے ہوں۔ بصورت دیگر نہ وہ ''حزب اللہ'' کے لیے کوالیفائی کر سکیں گے، نہ اسلامی انقلاب کی کٹھن منزل ہی کے سر ہونے کا کوئی امکان پیدا ہو گا۔'' (ندائے خلافت، جلد ۱، شمارہ ۳۷)

اپنے مضمون کے آخر میں، اُنھوں نے بیعت سمع وطاعت کے بارے میں ہمیں اپنے موقف پر غور کرنے کی دعوت دی ہے۔اب سے پانچ سال پہلے، غالباً ۱۹۸۷ء میں اُن کی اِس بیعت کے بارے میں ہم نے لکھا تھا کہ یہ محض افسانہ ہے۔حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انقلاب کی جدوجہد کے لیے اِس طرح کی کوئی بیعت اپنے رفقا سے کبھی نہیں لی۔ اسلامی تاریخ میں یہ بیعت صرف ارباب اقتدار کے لیے ثابت ہے۔ چنانچہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی حیات طیبہ میں پہلی مرتبہ اِس بیعت کا مطالبہ اہل یثرب سے کیا، اور اُس وقت کیا جب اُنھوں نے آپ کو ام القریٰ سے ہجرت کر کے اپنی بستی کا اقتدار سنبھالنے کی دعوت دی۔ اِس کے جواب میں اُنھوں نے اِسی طرح کے

کچھ دلائل پیش کیے تھے، جیسے ریاست مدینہ کے بارے میں ابھی زیر بحث آ چکے ہیں۔تب ہم نے اپنے ایک مضمون میں اُن کا جواب دیا تو اُنھوں نے لکھا کہ وہ اِس موضوع پر اب مزید کوئی بحث نہیں کرنا چاہتے، لہٰذا بات ختم ہوگئی، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اِس کے بعد وہ فارغ نہیں بیٹھے، بلکہ برابر کسی دلیل کی تلاش میں رہے۔ چنانچہ اِس سعی و جہد کے نتیجے میں اب ایک ''برہان قاطع'' اُنھیں میسر آ گئی ہے۔ذرا ملاحظہ کیجیے، وہ فرماتے ہیں کہ تمھیں ہماری اِس بیعت سے خواہ مخواہ متوحش نہیں ہونا چاہیے، اِس لیے کہ:

''کم از کم ایک فرد نوع بشر نے تو یہ بیعت خود آپ کے ہاتھ پر بھی کی ہوئی ہے۔ہماری مراد آپ کی اہلیہ صاحبہ محترمہ سے ہے جو 'فَالصّٰلِحٰتُ قٰنِتٰتٌ' کی قرآنی نص کے مطابق آپ کی ''اطاعت فی المعروف'' کی پابند ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ وہ آپ کو دلیل یا اپیل سے اپنی رائے کا قائل کر لیں۔'' (ندائے خلافت، جلد ۱، شمارہ ۴۰)

ڈاکٹر صاحب کو داد دیجیے۔اُنھوں نے اِس مسئلہ میں ہمارا اور اپنا اختلاف کس بلاغت کے ساتھ واضح کر دیا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ پچھلے دس سال سے ہم اُن کی خدمت میں یہی عرض کر رہے ہیں کہ اسلامی انقلاب کی جدوجہد کے لیے اگر کوئی تنظیم قائم کی جائے تو اُس کے قائد اور رفقا کا باہمی تعلق بھائیوں کا ہونا چاہیے، اور وہ اِس بات پر مصر ہیں کہ وہ اُنھیں بیوی بنا کر رکھیں گے۔

ڈاکٹر صاحب غور فرمائیں، یہ اُنھوں نے کیا فرمایا ہے۔ میری اہلیہ اگر میرے معاملے میں شرعاً سمع و طاعت کا رویہ اختیار کیے رکھنے کی پابند ہیں تو اِس کی وجہ یہ ہے کہ میں اُن کا شوہر ہوں اور اللہ تعالیٰ نے اُنھیں حکم دیا ہے کہ اپنے شوہر کی اطاعت کرو۔ 'فَالصّٰلِحٰتُ قٰنِتٰتٌ' قرآن کی نص ہے۔ ڈاکٹر صاحب دین کے ماخذ سے اِس طرح کی کوئی نص انقلاب کی جدوجہد کرنے والی جماعت کے سربراہ کے لیے پیش کر دیں تو سرافگندیم، ہم اِس کے بعد ایک لفظ بھی نہ کہیں گے، لیکن نص اگر شوہر کے لیے ہے، باپ کے لیے ہے، اللہ، اُس کے رسول اور اولی الامر کے لیے ہے تو اِس سے اُن کے لیے سمع و طاعت کا حق کس طرح ثابت ہو جائے گا، جبکہ حقیقت اِس کے بالکل

برخلاف یہ ہے کہ خدا کے پیغمبر نے بھی اِس کام کے لیے جب بیعت کا مطالبہ کیا تو جیسا کہ ہم اپنے پہلے مضمون میں لکھ چکے ہیں، بیعت سمع و طاعت کا نہیں، بیعت اخوت کا مطالبہ کیا اور اپنی قوم سے اِس معاملہ میں اگر کچھ کہا تو یہ کہا کہ:

فایکم یبایعنی علی ان یکون اخی و صاحبی. (احمد، رقم ۱۳۷۱)

''پھر تم میں سے کون مجھ سے یہ بیعت کرتا ہے کہ وہ اِس کام میں میرا بھائی اور میرا ساتھی بن کر رہے گا۔''

بہر حال، اُن کی یہ ''برہان'' فی الواقع ''برہان قاطع'' ہے۔ اِس میں کیا شبہ ہے کہ یہ طرز استدلال، یہ صغریٰ کبریٰ، یہ حد اوسط، ہم فقیروں کے نصیب میں کہاں! حق پسندی کا تقاضا یہی ہے کہ اب قلم اِس اعتراف کے ساتھ رکھ دیا جائے کہ:

اُنھی کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد

[۱۹۹۳ء]

ارباب ''منہاج القرآن'' کی خدمت میں

۱

پروفیسر طاہر القادری صاحب کے دینی نقطۂ نظر کے بارے میں کچھ بہت حسن ظن تو مجھے اِس سے پہلے بھی نہیں تھا، لیکن ۱۱، نومبر ۱۹۸۸ کی شام جب صدیق مکرم ڈاکٹر منیر احمد صاحب کے توجہ دلانے پر سورۂ الضحیٰ کے بارے میں اُن کی تقریر کا کچھ حصہ میں نے ٹیلی وژن پر سنا تو حقیقت یہ ہے کہ کچھ دیر تک مجھے یقین نہیں ہوا کہ یہ فی الواقع پروفیسر طاہر القادری ہی ہیں جن کے رشحات فکر اِس وقت میں سن رہا ہوں۔

مجھے نہیں معلوم، اِس سے پہلے کیا کیا نوادر تحقیق وہ اِس سورہ کے معانی ومطالب سے متعلق اپنے سامعین کی خدمت میں پیش کر چکے تھے۔ میں نے جب ٹیلی وژن کھولا تو اِس سورہ کی آیت 'وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدٰى' زیر بحث تھی۔ انھوں نے اِس کا ترجمہ اِس طرح کیا: ''اے محبوب اُس نے تجھے پالیا تو تیرے ذریعے سے گمراہوں کو ہدایت بخشی۔'' میں پورے یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ کوئی شخص جو عربی زبان سے شدبد واقفیت بھی رکھتا ہو، اِس آیت کا یہ ترجمہ نہیں کر سکتا۔ اِس زبان کی کوئی نئی قسم اگر ''منہاج القرآن'' میں ایجاد کر لی گئی ہے یا پروفیسر صاحب پر آسمان سے براہ راست الہام ہوئی ہے تو یہ دوسری بات ہے، لیکن وہ عربی زبان جس سے ہم واقف ہیں، جس میں قرآن نازل ہوا ہے، جس میں افصح العرب والعجم نے اپنا پیغام بنی آدم تک پہنچایا ہے، جس

میں زہیر، امرؤالقیس اورلبید واعشٰی نے شاعری کی ہے، جس کے قواعد سیبویہ، فرا، زمخشری اور ابن ہشام جیسے علماے عربیت نے ترتیب دیے ہیں، اُس کے بارے میں یہ بات پوری ذمہ داری کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ اُس میں اِس ترجمے کے لیے کوئی گنجایش نہیں ہے۔ انھوں نے 'ضالاً' کا تعلق 'وجد' سے منقطع کیا ہے۔ اُسے 'ھدٰی' کا مفعول مقدم قرار دیا ہے۔ 'ضالاً' کی تنکیر اور وحدت، دونوں کو نظر انداز کیا ہے۔ یہ سب کچھ، حقیقت یہ ہے کہ عربی زبان اور اُس کے اسالیب سے واقف کوئی شخص ہرگز نہیں کرسکتا۔

سورۂ الضحٰی کی یہ آیت اپنے مدعا میں بالکل واضح ہے۔ اِس کا صاف ترجمہ یہ ہے کہ: ''اے پیغمبر، کیا تیرے پروردگار نے تجھے جویاے راہ پایا تو راہ نہ دکھائی؟'' یہ جملہ چونکہ 'اَلَمْ یَجِدْكَ یَتِیْمًا فَاٰوٰی' پر معطوف ہے، اِس وجہ سے استفہام اور نفی کا جو اسلوب اُس میں اختیار کیا گیا ہے، وہ یہاں بھی اثر انداز ہوگا۔ 'وجد' اس آیت میں افعال قلوب کے طریقے پر دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوا ہے۔ چنانچہ لفظ 'ضالاً' کو اِس آیت میں زبان کے کسی قاعدے کے مطابق بھی فعل 'ھدٰی' کا مفعول قرار نہیں دیا جاسکتا۔

پروفیسر طاہر القادری صاحب اگر یہ ماننا نہیں چاہتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی کبھی جویاے راہ تھے اور اللہ تعالیٰ نے آپ کو بھی راہ دکھائی تو وہ اپنے اِس نقطۂ نظر پر قائم رہیں، لیکن اُنھیں معلوم ہونا چاہیے کہ اُن کا یہ نقطۂ نظر قرآن کے صریح نصوص کے بالکل خلاف ہے۔ اِس میں شبہ نہیں کہ پیغمبر کبھی کسی ضلالت میں مبتلا نہیں ہوئے۔ وہ یقیناً اُسی فطرت پر تھے جس پر اللہ تعالیٰ نے اُن کو پیدا کیا، لیکن یہ فطرت جن عقائد کو ثابت کرتی ہے، اُن کے تمام لوازم اور تقاضوں کو جاننے کے لیے آپ بھی لامحالہ وحی الٰہی کے محتاج تھے۔ چنانچہ یہی وہ احتیاج ہے جس کے بارے میں اِس سے اگلی آیت میں فرمایا ہے کہ: ''اور کیا تیرے پروردگار نے تجھے محتاج پایا تو غنی نہ کیا؟'' اِس سورہ کی آخری آیت میں یہ اِسی غنا کا حق بیان ہوا ہے کہ: 'وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ'۔ (اور اپنے پروردگار کی نعمت کی تحدیث کرو)۔ یعنی جس طرح تمھارے رب نے تمھیں ہدایت کی یہ نعمت

مفت عطا فرمائی ہے، تم بھی اِسی طرح فیاضانہ اِس کا چرچا کرو اور ہر مجلس میں اِس کا ذکر عام کردو۔ نبوت سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حالت نہ ضلالت کی تھی اور نہ اِسے ہدایت قرار دے سکتے ہیں۔ اِس کے لیے صحیح تعبیر 'جو یاے راہ' ہی کی ہوسکتی ہے۔ عربی زبان میں لفظ 'ضال' اِس معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ چنانچہ موقع کلام کی رعایت سے اِس کا صحیح ترجمہ یہی ہوگا۔

قرآن مجید کے ترجمے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے 'اے محبوب' کا طرز تخاطب بھی معلوم نہیں، کس طرح گوارا کیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی اِس کتاب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جہاں بھی مخاطب کیا ہے، آپ کے منصب نبوت و رسالت کے حوالے سے مخاطب کیا ہے۔ جیسے: 'يَآ يُّهَا النَّبِىُّ' اور 'يَآ يُّهَا الرَّسُوْلُ' یا خطاب کے وقت آپ کی صورت حال کے لحاظ سے تخاطب کا نہایت دل نواز ادبی اسلوب اختیار کیا ہے، جیسے: 'يَآ يُّهَا الْمُزَّمِّلُ' اور 'يَآ يُّهَا الْمُدَّثِّرُ'۔ ہر صاحب ذوق اندازہ کرسکتا ہے کہ قرآن مجید کے اِن اسالیب تخاطب کے مقابلے میں 'اے محبوب' کا اسلوب کس قدر فروتر اور غیر ثقہ ہے۔ اِسے ناموزوں قرار دینے کے لیے تنہا یہی بات کافی ہے کہ خود اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے انتہائی التفات کے مواقع پر بھی اپنی کتاب میں یہ اسلوب اختیار نہیں کیا۔

ہمیں بعد میں بعض احباب نے بتایا کہ پروفیسر صاحب نے سورۂ الضحیٰ کی اِس آیت کے اِسی طرح کے دو تین اور ترجمے بھی پیش کیے اور اُنھیں بھی اپنے اس ترجمے ہی کی طرح درست قرار دیا۔ یہ اگر فی الواقع صحیح ہے تو ہم بہت معذرت کے ساتھ عرض کریں گے کہ قرآن مجید کوئی چیستان نہیں ہے کہ اِس کی ہر آیت دو یا تین متضاد مفاہیم کی حامل قرار دی جائے۔ یہ زمین پر خدا کی میزان اور حق و باطل کے لیے ایک قطعی معیار کی حیثیت سے نازل ہوا ہے۔ اِس کی ہر آیت اپنے سیاق و سباق میں بندھی ہوئی اور اپنے مفہوم پر ایک واضح حجت ہے۔ اِس میں شبہ نہیں کہ لغت میں ایک لفظ کے دس معنی ہوسکتے ہیں اور نحو میں ایک تالیف کو دس طریقوں سے بیان کیا جاسکتا ہے، لیکن لفظ جب جملہ بنتا اور جملہ کسی کلام کا حصہ قرار پاتا ہے اور اُس کے لیے ایک سیاق و سباق وجود میں آجاتا

ہے تو اُس میں ایک سے زیادہ معنی کے لیے کوئی گنجایش باقی نہیں رہ جاتی۔ پھر یہ لفظ اور یہ تالیف اگر کسی ایسے کلام کا حصہ بنے جس کا متکلم اِس عالم کا پروردگار رہے، جو اُس کے اپنے ارشادات کے مطابق عربی مبین میں نازل ہوا ہے، جسے خود اُس نے حق و باطل کے لیے فرقان قرار دیا ہے، جس کی صداقت کی دلیل اُس نے یہ بیان کی ہے کہ اِس میں تم ہرگز کوئی تضاد یا تناقض تلاش نہیں کر سکتے، تو اُس کے بارے میں یہ تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کہ کسی جگہ ایک سے زیادہ مفاہیم کا کوئی احتمال باقی رہ جائے گا۔ آدمی کی عربی خام ہو اور اُس کا ادبی ذوق پست ہو یا وہ سیاق و سباق کی رعایت ملحوظ رکھے بغیر قرآن کی ہر آیت کو الگ الگ کر کے اُس کا مدعا سمجھنے کی کوشش کرے تو یہ البتہ ممکن ہے، لیکن عربیت کے کسی جید عالم اور قرآن کے کسی صاحب ذوق شارح سے یہ چیز کبھی صادر نہیں ہو سکتی۔ یہ کوئی علم نہیں کہ آپ کسی آیت کے دو یا تین یا اِس سے زیادہ معنی بیان کر دیں، بلکہ علم درحقیقت یہ ہے کہ آپ تمام احتمالات کی نفی کر کے زبان و بیان کے قابل اعتماد دلائل کے ساتھ یہ ثابت کر دیں کہ آیت جس سیاق و سباق میں آئی ہے، اُس میں اُس کا یہی ایک مفہوم ممکن ہے تاکہ اللہ کی یہ کتاب فی الواقع ایک میزان کی حیثیت سے اِس امت کے سامنے آئے اور اِس طرح تشتت و افتراق کے بجائے یہ امت کے لیے فصل نزاعات اور وحدت فکر و عمل کا ذریعہ بنے۔

ہو سکتا ہے کہ ہماری یہ تنقید پروفیسر صاحب اور اُن کے معتقدین کے لیے گراں باری خاطر کا باعث ہو، لیکن حق بہرحال حق ہے اور اُس کی حمیت کا تقاضا یہی ہے کہ اُسے ملامت کرنے والوں کی ملامت کی پروا کیے بغیر برملا ظاہر کر دیا جائے۔ ہم میں سے ہر شخص کو ایک دن اُس عدالت میں پیش ہونا ہے، جہاں ہمارے وجود کا باطن ہمارے ظاہر سے زیادہ برہنہ ہوگا اور خود ہمارا وجود بھی صاف انکار کر دے گا کہ وہ اُسے چھپائے۔ ہماری زبان اُس روز بھی معنی و مفہوم کو لفظوں کا جامہ پہنا سکے گی، لیکن اُس دن یہ جامہ کسی معنی کو چھپانے کی صلاحیت سے محروم ہو جائے گا۔ ہمارے ہاتھ اور پاؤں اُس روز بھی ہمارے وجود کا حصہ ہوں گے، لیکن ہمارے ہر حکم کی تعمیل سے قاصر ہو جائیں گے۔ حقیقت اپنی آخری حد تک بے نقاب ہو جائے گی اور ہم میں سے کوئی شخص

اُس روز اُسے کسی تاویل اور توجیہ کے پردوں میں چھپا نہ سکے گا۔ اِس سے پہلے کہ انتہائی عجز اور انتہائی بے بسی کا یہ عالم ہمارے لیے پیدا ہو جائے، بہتر یہی ہے کہ ہم حق اور صرف حق کو اختیار کرنے کا فیصلہ کر لیں۔ وما توفیقنا الا باللّٰہ۔

۲

سورۂ الضحیٰ کی آیت: 'وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدٰى'[۱] کے بارے میں پروفیسر طاہر القادری صاحب کے نقطۂ نظر پر جو تنقید ہم نے ''اشراق'' کے شمارۂ جنوری میں کی تھی، اُس کے جواب میں ارباب ''منہاج القرآن'' نے ایک مفصل مضمون اپنے رسالہ میں شائع کیا ہے۔ یہ مضمون اگرچہ کسی تبصرے کا مستحق تو نہیں تھا، لیکن قحط علم کے اِس زمانے میں اِس طرح کی بے معنی سخن سازی بھی چونکہ بعض اوقات صحیح بات کے جاننے میں حجاب بن جاتی ہے، اِس وجہ سے اِس مضمون کا ایک مختصر جائزہ ہم یہاں پیش کیے دیتے ہیں تاکہ حق کے کسی سچے طالب کے لیے کم سے کم اِس معاملے میں کوئی عذر باقی نہ رہے۔

پروفیسر صاحب نے ٹیلی وژن پر اپنے ایک درس قرآن میں مذکورہ آیت کا ترجمہ اِس طرح کیا تھا کہ: ''اے محبوب تیرے پروردگار نے تجھے پالیا تو تیرے ذریعے سے گمراہوں کو ہدایت بخشی۔'' ہم نے اِس ترجمے پر اعتراض کیا کہ یہ عربیت کی رو سے بالکل غلط، بلکہ قرآن مجید کے مدعا میں تحریف کے مترادف ہے۔ چنانچہ ارباب ''منہاج القرآن'' نے اب اِس کے دفاع میں اپنا نقطۂ نظر پیش کیا ہے۔

وہ فرماتے ہیں کہ تم جس ترجمے پر اعتراض کر رہے ہو، یہ صرف پروفیسر صاحب ہی کا ترجمہ نہیں ہے، اِس امت کے اکابر مفسرین، مثلاً: امام قرطبی، امام ابوحیان اندلسی، امام اسماعیل حقی اور امام المحدثین قاضی عیاض نے بھی اِس آیت کا یہی ترجمہ کیا ہے، بلکہ امام رازی کی تفسیر کا تو

---

[۱] ۹۳:۷۔

خلاصہ یہی ہے، اور تمھاری اطلاع کے لیے عرض ہے کہ فرا جیسے امام نحو کی تائید بھی اِس ترجمے کو حاصل ہے۔ چنانچہ یہ بات اب تمھیں مان لینی چاہیے کہ مطالعہ اور علم وفن میں جو دسترس ہمارے ممدوح پروفیسر طاہر القادری صاحب کو حاصل ہے، تم اُس کی گرد راہ کو بھی نہیں پہنچ سکتے۔

مجھے اعتراف کرنا چاہیے کہ ''مطالعہ'' اور ''علم وفن'' میں جس دسترس کا مظاہرہ ارباب ''منہاج القرآن'' نے اپنی اِس تحریر میں کیا ہے، میرے لیے تو اِس کی گرد راہ تک پہنچنا بھی ممکن نہیں ہے، لیکن میرا خیال ہے کہ اِس گرد راہ سے ادھر بھی کچھ مقامات ہیں، جہاں وہ اگر اجازت دیں تو تھوڑی دیر کے لیے ٹھہر کر ہم جیسے طالب علم بھی اُن کے اِس ''مطالعہ'' اور ''علم وفن'' کی کم سے کم کچھ داد تو دے ہی سکتے ہیں۔

سب سے پہلے امام رازی کو لیجیے۔ اُن کی تفسیر سے جو جملہ ارباب ''منہاج القرآن'' نے اپنے مضمون میں پیش کیا ہے، اُس کے بارے میں دل چسپ بات یہ ہے کہ مسئلۂ زیر بحث کے ساتھ اُس کا سرے سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ پروفیسر صاحب کے ترجمے کو ہم نے جس وجہ سے غلط قرار دیا تھا، وہ یہ تھی کہ انھوں نے سورۂ الضحیٰ کی اِس آیت میں 'وجد' کو جو بالبداہت یہاں 'علم' کے معنی میں ہے، 'صادف' کے معنی میں لے کر پہلے اُسے دوسرے مفعول سے محروم کیا اور پھر اِس دوسرے مفعول کو جسے عربیت کا ذوق آشنا کوئی شخص 'وجد' کے دوسرے مفعول کے سوا کچھ اور قرار دینے کا تصور بھی نہیں کر سکتا، بغیر کسی تردد کے 'ھدٰی' کا مفعول مقدم قرار دے دیا۔ امام رازی کی تفسیر کے اِس جملے میں اِن میں سے کوئی بات بھی نہیں ہوئی۔ اُس میں 'وجد' کو 'علم' کے معنی میں لیا گیا ہے اور اُسے دو مفعولوں ہی کی طرف متعدی قرار دیا گیا ہے۔ 'ضالاً' اُس میں 'وجد' ہی کا دوسرا مفعول ہے اور 'ھدٰی' کا مفعول عربی قاعدے کے مطابق محذوف مانا گیا ہے۔ اِس تفسیر میں یہ جملہ عربی زبان کے جس قاعدے پر مبنی ہے، وہ یہ ہے کہ اعلیٰ کلام میں بعض اوقات کسی قوم کے سردار کو مخاطب کیا جاتا ہے، لیکن اُس سے مراد درحقیقت وہ قوم ہی ہوتی ہے۔ یہ اِسی طرح کا اسلوب ہے، جیسے ہم کہتے ہیں کہ اِس مسئلہ کے بارے میں اسلام آباد یا دہلی کا ردعمل ابھی معلوم نہیں ہوا اور اِس سے ہماری مراد ریاست پاکستان یا بھارت کی حکومت اور اُن کی وساطت سے بار ہا یہاں اور وہاں کی

پوری قوم ہوتی ہے یا مثلاً ہم کہتے ہیں کہ: ''احرار'' کا نمائندہ تو ہماری پارلیمان میں کمزور ہی سمجھا جائے گا اور اِس سے ہم اُس نمائندے کی نہیں، بلکہ عامۃ الناس میں تائید وحمایت کے اعتبار سے اُس کی جماعت کی کمزوری مراد لیتے ہیں۔ یہی بات علم نحو کی زبان میں اِس طرح بھی ادا کی جاتی ہے کہ یہاں ایک مضاف دلالت قرینہ کی بنا پر حذف ہو گیا ہے، یعنی: 'وجد قومك ضلالاً' یا 'رهطك ضلالاً' چنانچہ امام رازی لکھتے ہیں:

انه قد يخاطب السيد ويكون المراد قومه فقوله: 'ووجدك ضالاً' اى وجد قومك ضلالاً. (التفسیر الکبیر ۳۱/۲۱۶)

''آیت کی تفسیر اِس اسلوب پر بھی ہوئی ہے کہ کبھی قوم کے سردار کو مخاطب کیا جاتا ہے اور اُس سے مراد پوری قوم ہوتی ہے۔ چنانچہ 'اس نے تجھے گم راہ پایا' سے مراد دراصل یہ ہے کہ اُس نے تیری قوم کو گم راہ پایا۔''

آیت کی یہ تفسیر اگر اختیار کی جائے تو تالیف کلام کے لحاظ سے یہاں پہلے 'ضالاً' کو شخص واحد سے متعلق کیا جائے گا، پھر اُس سے پوری قوم مراد لی جائے گی، جبکہ پروفیسر صاحب کے ترجمے میں اُسے براہ راست جمع کے معنی میں لیا گیا ہے اور اِس طرح اُس کی تنکیر اور وحدت، دونوں سے صرف نظر کر لیا گیا ہے۔

آیۂ زیر بحث کی یہی تفسیر امام قرطبی، امام اسماعیل حقی اور ابوحیان اندلسی کے اُن جملوں میں بھی بیان ہوئی ہے جو ارباب ''منہاج القرآن'' نے پیش کیے ہیں۔ امام نحو فرا نے بھی جس چیز کی تائید کی ہے، وہ پروفیسر صاحب کا ترجمہ نہیں، بلکہ یہی تفسیر ہے جسے صرف رازی، حقی، قرطبی اور ابوحیان ہی نے نہیں، اِن کے علاوہ بعض دوسرے مفسرین نے بھی اپنی تفسیروں میں نقل کیا ہے۔

ہم اِس وقت اِس بحث میں نہیں پڑنا چاہتے کہ 'وَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدٰى' کی یہ تفسیر صحیح ہے یا غلط اور زبان کے جس اسلوب پر اِس کی بنا قائم ہوئی ہے، اُس کا اطلاق یہاں ممکن بھی ہے یا نہیں اور سورہ کا نظم اِسے قبول بھی کرتا ہے یا نہیں اور جس قباحت سے بچنے کے لیے یہ تفسیر کی گئی ہے، وہ قباحت اِس سے فی الواقع دور بھی ہوتی ہے یا نہیں۔ ہم جو بات یہاں واضح کرنا چاہتے ہیں، وہ یہ

ہے کہ پروفیسر صاحب کے ترجمے کے ساتھ اِس تفسیر کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اُن کا ترجمہ یہ ہے کہ: ''تیرے پروردگار نے تجھے پالیا'' اور اِس تفسیر کے معنی یہ ہیں کہ: ''تیرے پروردگار نے تیری قوم کو گم راہ پایا'' یا ''تجھے گمراہوں کے درمیان پایا۔'' چنانچہ ارباب ''منہاج القرآن'' اگر اِن دونوں کو ایک قرار دے کر اِس تفسیر کو اُس ترجمے کی تائید میں پیش کرتے ہیں تو ہمیں نہیں معلوم کہ علم وفن کو اِس سخن فہمی پر اُنھیں داد دینی چاہیے یا دیانت کو اِن حضرات کی جسارت پر ماتم کرنا چاہیے۔

رازی وقرطبی اور فرا و ابوحیان جیسے ائمۂ نحو وتفسیر کے منہ میں اپنی بات ڈال کر اِن حضرات نے ''علم وفن'' میں اپنی جس مہارت کا مظاہرہ کیا ہے، اُس کا ایک نہایت دل چسپ نمونہ امام رازی کے بارے میں اُن کا یہ دعویٰ ہے کہ اُن کی تفسیر کا تو خلاصہ یہی ہے۔ یہ دعویٰ غالباً اِس خیال سے کیا گیا ہے کہ اِس گئے گزرے زمانے میں اب وہ لوگ ہی کتنے ہیں جو امام رازی کی مراجعت کر سکتے اور اِس طرح اس دعوے کی حقیقت سے آگاہ ہو جانے کے بعد اُن کی مشیخت کو چیلنج کر سکتے ہیں۔

امام موصوف نے آیۂ زیر بحث کی تفسیر میں اپنے طریقے کے مطابق پہلے ائمۂ تفسیر میں سے سدی، کلبی اور مجاہد کی رائے نقل کی ہے۔ پھر اُس کے دلائل بیان کر کے یہ بتایا ہے کہ جمہور علما نے اِس رائے کو قبول نہیں کیا۔ اِس کے بعد اُنھوں نے اِس آیت کے بارے میں جمہور کی آرا ایک ترتیب کے ساتھ جمع کر دی ہیں۔ یہ کل بیس اقوال ہیں جن میں سے ایک وہ قول بھی ہے جسے ارباب ''منہاج القرآن'' نے اپنے مضمون میں نقل کیا ہے۔ رازی نے اِس قول کو ترجیح نہیں دی؛ اِسے بیان میں تمام اقوال پر مقدم نہیں کیا؛ سورہ کی دوسری آیات میں کسی پہلو سے بھی اِس کا حوالہ نہیں دیا، بلکہ 'اَلَمۡ يَجِدۡكَ يَتِيۡمًا' کے بارے میں اپنی بحث کے آخر میں جہاں سورہ کا نظم واضح کیا ہے، وہاں اِس کے بجائے ایک دوسرا قول اختیار کیا ہے۔ یہ اقوال میں سے ایک قول اور آرا میں سے ایک رائے ہے جسے امام موصوف نے بغیر کسی تبصرے کے اپنی تفسیر میں نقل کر دیا ہے۔ اِس کے بعد ارباب ''منہاج القرآن'' کے اس دعوے کے بارے میں کہ امام رازی کی تفسیر کا خلاصہ یہی ہے، اِس کے سوا کیا کہا جا سکتا ہے کہ:

ایں کار از تو آید و مرداں چنیں کنند

بہرحال اِس بحث سے واضح ہے کہ رازی، قرطبی، ابوحیان، اسماعیل حقی اور فرامیں سے کسی نے بھی آیۂ زیرِ بحث کے وہ معنی بیان نہیں کیے جن پر ہم نے اعتراض کیا تھا۔ اِن ائمہ کے جو حوالے اربابِ ''منہاج القرآن'' نے پیش کیے ہیں، وہ سب مسئلۂ زیرِ بحث سے بالکل غیر متعلق ہیں اور اُنھیں غالباً صرف اِس لیے پیش کر دیا گیا ہے کہ دینی علوم سے ناواقف اپنے سادہ لوح معتقدین کو یہ باور کرا دیا جائے کہ پروفیسر صاحب کے جس ترجمے پر فلاں شخص نے اعتراض کیا ہے، تم اُسے قابلِ التفات نہ سمجھو، اِس ترجمے کو تو ابوحیان اور فرا جیسے ائمۂ نحو اور قرطبی اور اسماعیل حقی جیسے اکابر مفسرین کی تائید حاصل ہے اور امام رازی کی تفسیر کا تو خلاصہ یہی ہے، لہٰذا اِسے آخر غلط کس طرح قرار دیا جا سکتا ہے؟ —— وائے، افسوس کہ یہ وہ لوگ ہیں جو بزعم خود اِس زمانے میں ہم مسلمانوں کی رہنمائی کے منصب پر فائز ہوئے ہیں:

اب کسے رہنما کرے کوئی

یہ تو ائمۂ نحو وتفسیر کا معاملہ ہوا جن کا حوالہ اِن حضرات نے دیا تھا۔ اس کے بعد اب لے دے کر ایک قاضی عیاض کی ''الشفا'' رہ جاتی ہے جسے یہ حضرات اپنی تائید میں پیش کر سکتے ہیں، لیکن کیا ''الشفا'' کی یہ عبارت جس کا حوالہ اُنھوں نے دیا ہے، فی الواقع یہ حیثیت رکھتی ہے کہ اِس کی بنیاد پر قرآن مجید میں یہ تحریف گوارا کر لی جائے؟ ہم بڑے ادب کے ساتھ یہ عرض کرنے کی جسارت کریں گے کہ پروفیسر طاہر القادری صاحب کے ترجمے کا ماخذ اگر یہی ہے تو پھر یہ عیب کی طرح چھپانے کی چیز ہے۔ اِسے یوں سرِ محفل بیان کرنا پروفیسر صاحب کے لیے کچھ باعث عزت نہ ہوگا۔

پروفیسر صاحب کے بارے میں ہم یہ خیال تو نہیں کرتے تھے کہ وہ اعلیٰ عربیت کے اصول پر اور خود قرآن کے اپنے نظائر اور اُس کے نظم کی روشنی میں قرآن مجید کے ترجمہ وتفسیر کی اہلیت رکھتے ہیں، لیکن اتنا حسن ظن بہرحال اُن کے متعلق ہمیں تھا کہ وہ جو کچھ کہیں گے، قدما کی کسی محکم رائے کی بنیاد پر کہیں گے۔ مگر اب جو اربابِ ''منہاج القرآن'' نے اِس امت کے ذخیرۂ علمی میں سے اُن کے ترجمے کا یہ تنہا ماخذ ''الشفا'' کی اِس عبارت کی صورت میں پیش کیا ہے تو حقیقت یہ ہے کہ

بڑی مایوسی ہوئی۔قرآن کے کسی شارح کے لیے یہ کوئی فخر کی بات نہیں ہے کہ وہ کسی حاطب اللیل کی طرح پرانے علمی ذخائر میں جب بھی داخل ہو، رات کے اندھیروں ہی میں داخل ہو اور پھر لکڑیاں اور سانپ جو بھی میسر آئیں، اُنھیں باندھ کر لے آئے۔ یہ ''الشفا'' جس کا اُنھوں نے حوالہ دیا ہے، یہ کوئی تفسیر کی کتاب نہیں ہے۔ اِس کا موضوع نحو و اعراب کے مباحث بھی نہیں ہیں۔ یہ اہل ایمان پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حقوق کے بارے میں ایک کتاب ہے جس کے مصنف کا کمال یہی ہے کہ سیرت طیبہ سے متعلق جس ردی استنباط اور جس واہی روایت کی تلاش ہو، اُس کے بارے میں بغیر کسی تردد کے کہا جا سکتا ہے کہ وہ اِس کتاب میں مل جائے گی۔ اپنے ترجمے کی تائید کے لیے انھوں نے اِس کتاب کا انتخاب کیا ہے اور اِس میں سے جس قول کا حوالہ دیا ہے، اُس کا حال بھی یہ ہے کہ خود مصنف نے اُسے 'قیل' کے ساتھ ذکر کیا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ کسی مجہول شخص کی رائے ہے جس کے بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ کون تھا اور کہاں اُس نے یہ معنی بیان کیے تھے۔ خود ''الشفا'' کے شارحین اپنے آپ کو اِس قول کے دفاع سے عاجز پاتے ہیں۔ چنانچہ خفاجی جن کی شرح سے ایک جملہ نقل کر کے اِن حضرات نے اپنے قارئین کو یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ وہ اِس قول سے بس کچھ اختلاف رکھتے تھے، اُن کی پوری عبارت اِس کے بارے میں یہ ہے:

هذا القول لا يساعده اعراب و لا يصحبه صواب فالاولى تركه لما فيه من تقديم المنصوب على عامله والفاء العاطفة لا الزائدة كما فى قوله تعالىٰ: 'وربك فكبر' مع وجود عامل مقدم ملاصق و هو ما لا تجوزه النحاة. (نسیم الریاض ۱/۲۱۱)	''یہ وہ قول ہے جس کی تائید نہ آیت کے اعراب سے ہوتی ہے اور نہ اِسے صحیح قرار دیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ بہتر یہی تھا کہ اِسے ترک کر دیا جاتا۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ اِس میں منصوب کو اُس کے عامل اور 'وربك فكبر' کی طرح ایک زائد 'ف' پر نہیں، بلکہ 'عطف' کی 'ف' پر مقدم ٹھیرایا گیا ہے اور اِس کے باوجود مقدم ٹھیرایا گیا ہے کہ 'وجد' کی صورت میں اِس

کے ساتھ بالکل ملحق ایک عامل اِس جملے میں
پہلے موجود ہے اور یہ وہ چیز ہے جسے اہل نحو
کسی طرح جائز نہیں سمجھتے۔''

یہ حقیقت ہے کہ اپنے استدلال کی ساری عمارت ''الشفا'' کے اِس قول پر قائم کر کے ارباب ''منہاج القرآن'' نے اپنے ممدوح کی کوئی خدمت انجام نہیں دی، بلکہ اُن کے بارے میں یہ ثابت کر دیا ہے کہ اُن کے ''مطالعہ'' اور ''علم وفن'' کا سارا کمال یہی ہے کہ جہاں تہاں سے کوئی واہی عبارت لے کر اُسے کچھ آب ورنگ کے ساتھ اُن سادہ لوح معتقدین کے سامنے پیش کر دیا جائے جو بے چارے نہیں جانتے کہ کہنے والا کیا کہہ رہا ہے اور کہاں سے کہہ رہا ہے اور صرف یہی جانتے ہیں کہ یہ وہ مامور من اللہ ہستی ہیں جنھیں رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے اِس زمانے کے لوگوں کی ہدایت کے لیے خود منتخب فرمایا ہے۔

اپنی بات کی پچ میں یہ سب کچھ کر گزرنے کے بعد اِن ارباب ''علم وفن'' نے امام حسن کی قراءت بھی پیش کی ہے جس کے بارے میں، حقیقت یہ ہے کہ اُن کے مضمون کو کئی بار پڑھنے کے بعد بھی ہم یہ سمجھنے سے قاصر رہے ہیں کہ اِن حضرات نے اُسے آخر کس مقصد کے لیے پیش کیا ہے۔ پروفیسر صاحب کے جس ترجمے پر ہم نے اعتراض کیا تھا، اُس کا تعلق قرآن مجید کی آیت: 'وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدٰى' سے ہے۔ یہ 'وجدك ضال فهدى' کیا چیز ہے؟ ہم اِس سے خدا کی پناہ چاہتے ہیں کہ اِسے قرآن مجید کی کوئی آیت قرار دیں۔ اُنھوں نے خود لکھا ہے کہ یہ ایک شاذ قراءت ہے جس سے قرآن ثابت نہیں ہوتا۔ چلیے، خیر گزری، لیکن وہ فرماتے ہیں کہ یہ 'وَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدٰى' کی تفسیر ہے۔ اِس کے معنی یہ ہوئے کہ ہمارے اعتراض کے جواب میں اُنھوں نے گویا ہمیں بتایا ہے کہ تم قرآن کی آیت میں تحریف معنوی کا ماتم کر رہے ہو۔ لو، ہم امام حسن کے حوالے سے ثابت کیے دیتے ہیں کہ عشق رسول کا تقاضا ہو تو یہ ترجمہ کیا چیز ہے جس پر تم اعتراض کر رہے ہو، اِس مقصد کے لیے تو قرآن کے الفاظ میں بھی تغیر وتبدل کیا جا سکتا ہے

اوراُس کے 'ضالاً' کو 'ضالٌ' بھی بنایا جاسکتا ہے۔

یہ تفسیر قرآن کے بارے میں اِن حضرات کا مسلک ہے جسے اُنھوں نے بقلم خود واضح کر دیا ہے۔ہم اِس ملک کے اہل دانش کو متوجہ کرنا چاہتے ہیں کہ یہ وہ ''علم وفن'' ہے جس کی دعوت یہ مامور من اللہ ہستیاں لے کر اٹھی ہیں۔اب ہر شخص کو اِن سے پوچھنا چاہیے کہ قرآن کے الفاظ میں تغیر وتبدل کر کے اُس کی تفسیر اگر جائز ہے تو پھر یہ بحث وتمحیص کس لیے؟ لوگوں سے صاف صاف کہیے کہ وہ قرآن کی جس آیت کو اپنے منشا کے خلاف پائیں، اُس میں بے تکلف مفعول کو فاعل اور فاعل کو مفعول قرار دے کر کوئی معنی پیدا کر لیں۔ بلکہ یہی کیوں؟ وہ جس نفی کو چاہیں اثبات میں اور جس اثبات کو چاہیں نفی میں بدل لیں، نہی کو امر اور امر کو نہی کی صورت دے دیں۔'ضالاً' کو اگر 'ضالٌ' میں تبدیل کیا جاسکتا ہے تو 'حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ' کو 'لم تحرم امهاتكم' میں بدل لینے میں آخر کیا مانع ہے؟ اور 'اِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا' میں تو کچھ بہت تردد کی بھی ضرورت نہیں ہے۔وہ جب چاہیں اُس کے مرفوع کو منصوب اور منصوب کو مرفوع بنا دے سکتے اور اُس کا یہ ترجمہ کر سکتے ہیں کہ: ''اللہ میاں تو بس اپنے مولوی بندوں ہی سے ڈرتے ہیں''۔ یہ حق اگر امام حسن کو حاصل تھا تو اِس امت کو کیوں حاصل نہیں ہے۔وہ اگر 'ضالاً' کو 'ضالٌ' میں تبدیل کر سکتے تھے تو قرآن مجید کے دوسرے مقامات پر ہم یہ کیوں نہیں کر سکتے؟ اور پھر اہل تشیع نے کیا قصور کیا ہے کہ وہ جب یہ کہتے ہیں کہ قرآن کی فلاں اور فلاں آیت کو اہل بیت نے جس طرح پڑھا ہے، اُس میں حضرت علی کی خلافت اور صدیق وفاروق کی مذمت بالصراحت بیان ہوئی ہے تو ہم اُن پر تحریف قرآن کا جرم ثابت کرتے ہیں۔ہم اگر قرطبی کی روایت پر 'ضالاً' کو 'ضالٌ' بنا سکتے ہیں تو وہ بھی اپنی اِن روایتوں کے بارے میں بہت اطمینان کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ:

ایں گناہیست کہ در شہر شما نیز کنند

بہرحال ہم اپنا یہ موقف یہاں بالکل واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ امام حسن کی طرف اِس طرح کی کسی قراءت کو منسوب قرار دینا ایک بدترین معصیت ہے جس سے ہر شخص کو خدا کی پناہ مانگنی چاہیے۔

یہ فی الواقع اِس امت کی بڑی بدقسمتی ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اِس طرح کی سب قراءتوں کو باطل قرار دینے کے باوجود اہل تشیع اور باطنیہ کی یہ روایات ہماری تفسیر کی کتابوں میں داخل ہو گئی ہیں اور اِس سے زیادہ بدقسمتی کی بات یہ ہے کہ اِس زمانے کے یہ ارباب ''علم وفن'' اپنے بزرگوں کی اِس لغزش پر پردہ ڈالنے کے بجاے اِن لغویات کو اپنے مضامین کی زینت بنا کر اِس بیسویں صدی میں اللہ کی کتاب پر لوگوں کے رہے سہے ایمان کو بھی خطرے میں ڈال رہے ہیں۔

اُنھوں نے اپنے مضمون میں اس قراءت سے کچھ ''حقائق'' ثابت کیے ہیں، ہم اُن کی خدمت میں یہ عرض کریں گے کہ اِس سے جہاں وہ ''حقائق'' ثابت ہوتے ہیں، وہاں یہ حقائق بھی جو ہم نے اوپر بیان کیے ہیں، پوری طرح ثابت ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ وہ اب اپنی فہرست میں اِنھیں بھی درج فرمالیں تاکہ ہماری طرح اگر پھر کوئی طالب علم اُن پر اعتراض کرے تو وہ ''حقائق'' کی اِس سے زیادہ مفصل فہرست پیش کر کے اُس پر اپنی حجت تمام کر سکیں۔

اپنے مضمون کی ابتدا میں اُنھوں نے ہمیں متنبہ کیا تھا کہ پروفیسر صاحب کے ترجمے کو غلط قرار دینے سے پہلے تم اگر تفسیر اور اصول تفسیر پر اُن کے لیکچر سن لیتے جو اُنھوں نے ہمیں دیے تھے تو تمھیں معلوم ہو جاتا کہ وہ ہستی جس پر تم نے اعتراض کی جسارت کی ہے، اُس کا علمی پایہ کس قدر بلند ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ اِن لیکچروں کا اتنا حصہ تو اب ہم نے سن ہی لیا ہے کہ قرآن کی تفسیر، اگر ضرورت پیش آجائے تو اُس کے مفعول کو فاعل بنا کر بھی کی جا سکتی ہے۔ اُن کی رفعت ''علم وفن'' کے اعتراف کے لیے یہی بہت ہے۔ اِس کے بعد بھی اگر ہم منکر رہتے ہیں تو یہ ہماری کم فہمی ہے۔ اُنھوں نے تو اپنا مرتبہ بہرحال ثابت کر دیا ہے۔

اپنے اِس مضمون میں پروفیسر صاحب کے اِن لیکچروں سے استفادے کی دعوت کے ساتھ اُنھوں نے ہم طالب علموں کو کچھ علم نحو پڑھانے کی بھی کوشش کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ تھوڑی دیر کے لیے ہمارے سامنے زانوے تلمذ تہ کرو۔ ہم تمھیں بتاتے ہیں کہ مفعول عربی زبان میں ہمیشہ اپنے فاعل کے بعد ہی نہیں آتا، یہ بارہا اُس پر مقدم بھی ہو جاتا ہے۔ اورُو جد 'صرف' علم' ہی

کے معنی میں نہیں ہوتا، یہ 'صادف' کے معنی میں بھی آتا ہے اور جب یہ اِس معنی میں آتا ہے تو پھر اِسے ایک ہی مفعول کی ضرورت ہوتی ہے۔ لٰہذا یہ تمھاری جہالت ہے کہ تم 'ضالاً' کو یہاں 'وجد' کا دوسرا مفعول بنانے پر مصر ہو اور اُسے 'ھدٰی' کا مفعول مقدم قرار دینے سے بھی انکار کر رہے ہو۔

ہم بصمیم قلب اُن کا شکریہ ادا کرتے ہیں کہ اُنھوں نے علم نحو کے یہ بھولے ہوئے اسباق ہمیں یاد دلائے ہیں۔ چنانچہ وہ اگر برا نہ مانیں تو ہم بھی کچھ بھولے ہوئے سبق اُنھیں یاد دلا دیں۔ اُنھیں اگر زحمت نہ ہو تو ہمارا مضمون ایک مرتبہ پھر پڑھ لیں اور دیکھیں کہ اُس میں یہ مسئلہ ہی کہاں زیر بحث تھا کہ عربی زبان میں مفعول اپنے فعل پر مقدم نہیں ہوسکتا اور 'وجد' کبھی ایک ہی مفعول کی طرف متعدی ہو کر صادف' کے معنی میں نہیں آ سکتا۔ ہمارا اعتراض یہ تھا کہ سورۂ الضحیٰ کی آیت: 'وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدٰى' میں 'ضالاً' کو 'ھدٰی' کا مفعول قرار دینا اور 'وجد' کو 'ضالاً' سے غیر متعلق کرنا عربیت کی رو سے کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ اُن کا خیال غالباً یہ ہے کہ ہر وہ معنی جو کسی لفظ میں ثابت کیے جا سکتے ہیں، وہ ہر جگہ مراد بھی ہو سکتے ہیں۔ یہی علمی پایہ اُن صاحب کا بھی تھا، جنھوں نے غالب کا یہ مصرع پڑھا کہ: غالب کو برا کیوں کہو، اچھا مرے آگے — اور پھر اُس کی یہ شرح فرمائی کہ تم غالب کو میرے سامنے اچھا کہتے ہو تو دوسروں کے سامنے برا کیوں قرار دیتے ہو؟ اہل مجلس میں سے کسی نے عرض کیا کہ حضور، 'اچھا' یہاں اِس معنی میں نہیں ہے جس معنی میں آپ نے لیا ہے تو فوراً چمک اٹھے کہ اردو زبان کی جو لغت چاہے، اٹھا کر دیکھ لو۔ اُن سب میں 'اچھا' کے ایک معنی وہ بھی لکھے ہوئے ہیں جو ہم نے یہاں مراد لیے ہیں۔

اِس پایہ کے اہل علم سے اب کیا گفتگو کی جائے اور اُنھیں کس طرح بتایا جائے کہ اعتراض اِس پر نہیں ہے کہ 'اچھا' اِس معنی میں آتا ہے یا نہیں۔ اعتراض اِس پر ہے کہ 'اچھا' غالب کے مصرعے میں اِس معنی میں آیا ہے یا نہیں۔ 'کان' عربی زبان میں تامہ بھی ہوتا ہے اور ناقصہ بھی۔ لیکن 'مَا كَانَ اِبْرٰهِيْمُ يَهُوْدِيًّا وَّلَا نَصْرَانِيًّا'[۲] میں بھی، مثال کے طور پر، کیا اِن دونوں صورتوں کا اطلاق بہ یک وقت کیا جا سکتا ہے اور دونوں کو یکساں درست کہا جا سکتا ہے؟

۲؎ آل عمران ۳: ۶۷۔

سورۂ الضحیٰ کی آیت، 'وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدٰى' کے بارے میں ہم ایک مرتبہ پھر پورے اطمینان کے ساتھ یہ عرض کریں گے کہ اُس میں عربیت کی رو سے یہ ممکن ہی نہیں کہ 'ضالاً' کو 'وجد' سے غیر متعلق کر کے اُسے 'ھدٰی' کا مفعول مقدم بنا دیا جائے اور اُس میں 'وجد' لازماً 'علم' کے معنی میں ہے، اُسے یہاں 'صادف' کے معنی میں نہیں لیا جا سکتا۔ یہ تقدیم مفعول کا مسئلہ ہی نہیں ہے کہ نحو کی فلاں اور فلاں کتاب سے وہ موانع تلاش کیے جائیں جو کسی جگہ تقدیم مفعول میں حائل ہو سکتے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ 'ضالاً' کی طرح کوئی مفعول جب اِس طرح 'وجد' سے ملحق ہو تو کیا اُسے اِس فعل سے الگ کر کے کسی دوسرے فعل کا مفعول قرار دیا جا سکتا ہے؟ ہم یہ عرض کریں گے کہ عربی زبان میں اِس کا کوئی امکان نہیں ہے۔ اِس زبان کے پورے ذخیرے میں سے اِس کی کوئی ایک مثال بھی پیش نہیں کی جا سکتی۔ ہمارے ائمۂ تفسیر آیات کی تفسیر میں کمزور سے کمزور نحوی احتمالات بھی بالعموم بیان کر دیتے ہیں، لیکن یہ حقیقت ہے کہ اُنھوں نے اپنی تفسیروں میں اِس آیت کے متعلق پوری صراحت کے ساتھ صرف اِسی ایک صورت کا ذکر کیا ہے کہ 'وجد' یہاں 'علم' کے معنی میں ہے اور یہ دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوا ہے۔ زمخشری نے لکھا ہے:

و'الم يجدك' من الوجود الذى بمعنى العلم والمنصوبان مفعولا 'وجد'. (الکشاف ۴/۷۶۷)

''اور 'الم يجدك' میں 'وجود' یہاں 'علم' کے معنی میں ہے اور اِس کے بعد ضمیر خطاب اور 'ضالاً' دونوں منصوب اُس کے مفعول ہیں۔''

رازی لکھتے ہیں:

'الم يجدك' من الوجود الذى بمعنى العلم والمنصوبان مفعولا 'وجد'. (التفسیر الکبیر ۳۱/۲۱۴)

''الم يجدك' یہاں 'وجود' بمعنی 'علم' ہے اور اِس کے بعد دونوں منصوب 'وجد' کے دو مفعول ہیں۔[۳]''

۳؎ یہاں یہ واضح رہے کہ 'وَوَجَدَكَ ضَآلًّا' اِسی 'اَلَمْ يَجِدْكَ' پر عطف ہے، لہٰذا اِس کا حکم بھی اُس سے مختلف نہیں ہو سکتا۔

اِس کے بعد اُنھوں نے خفاجی شارح ''الشفا'' کے حوالے سے لکھا ہے کہ 'وجد' کا ایک مفعول یہاں محذوف مان لیا جائے۔ اِس سے قطع نظر کہ خفاجی کی یہ رائے بھی عربیت کی رو سے بالکل غلط ہے اور ہم ثابت کر سکتے ہیں کہ عربی زبان میں اِس کے لیے بھی کوئی گنجایش نہیں ہے اور خود خفاجی نے بھی ''نسیم الریاض'' میں اعتراف کیا ہے کہ اکثر اہل نحو اِسے قبول نہیں کرتے، اِن سب باتوں سے قطع نظر، ہم اِن ارباب ''علم و فن'' سے پوچھنا چاہتے ہیں کہ مسئلۂ زیر بحث سے اِس حوالے کا آخر کیا تعلق ہے؟ ہم نے پروفیسر صاحب کے جس ترجمہ پر اعتراض کیا تھا، اِس میں اُنھوں نے 'وجد' کا دوسرا مفعول محذوف مان کر تو اِس آیت کا ترجمہ نہیں کیا تھا کہ خفاجی کی یہ رائے اِس ترجمے کی تائید میں پیش کی جائے۔ اُنھوں نے اِسے 'صادف' کے معنی میں لے کر اور اُسے ایک مفعول کی طرف متعدی قرار دے کر اِس آیت کا ترجمہ کیا تھا اور ہم نے اِسی بنا پر اُسے بالکل غلط قرار دیا تھا۔ اب یہ حضرات ہی بتائیں کہ اِس طرح کی چیزوں کو اصل مسئلہ سے توجہ ہٹا کر اپنے قارئین کو ادھر ادھر کی باتوں میں الجھانے کی کوشش کے سوا آخر کیا نام دیا جا سکتا ہے؟

علم نحو کی اِس درس و تدریس سے فراغت کے بعد اُنھوں نے قرآن مجید کے ترجمہ میں 'اے محبوب' کے طرز تخاطب کے بارے میں ہمارے اعتراض پر بھی ہمیں تنبیہ کی ہے۔ اِس میں شبہ نہیں کہ اس معاملے میں ہم سے بڑا سہو ہوا۔ وہ لوگ جو غزل کے محبوب اور خدا کے پیغمبر سے خطاب کے طریقوں میں بھی فرق کرنے سے قاصر ہوں، اُنھیں یہ بتانے کی کوشش حماقت ہی ہے کہ قرآن کے ترجمے میں 'اے محبوب' کا اسلوب ذوق لطیف پر گراں گزرتا ہے۔ ہم اِس پر فی الواقع اُن سے معذرت خواہ ہیں اور ہمیں امید ہے کہ اِس بے محل مشورے پر وہ ہماری یہ معذرت قبول فرمائیں گے۔

اِس کے بعد اُنھوں نے لکھا ہے کہ یہ شخص قرآن مجید کی ایک ہی آیت کے دو یا تین مفاہیم بیان کرنے پر بھی معترض ہوا ہے، دراں حالیکہ ہمارے بزرگوں میں سے، مثلاً غوث الاعظم تو ایک ہی آیت کی چالیس تفسیریں بیان کیا کرتے تھے، اور یہ اگر غلطی ہے تو اِس کا ارتکاب رازی اور قرطبی اور دوسرے اکابر مفسرین نے بھی جگہ جگہ کیا ہے، اور یہ کوئی متضاد تفسیریں نہیں ہوتیں، بلکہ ایک ہی حقیقت کی مختلف تعبیریں ہیں جنھیں یہ حضرات بیان کر دیتے ہیں۔ چنانچہ اُنھوں نے

اِس کے لیے رازی کی تفسیر میں سے اِسی آیت، 'وَ جَدَكَ ضَآلًّا فَهَدٰى' کو مثال کے طور پر پیش کر کے یہ بتایا ہے کہ اُنھوں نے اِس کی بیس مختلف تفسیریں اپنی کتاب میں نقل فرمائی ہیں۔

اِس میں شبہ نہیں کہ ہمارے مفسرین نے یہی کیا ہے، لیکن اب ذرا رازی کی اِن بیس تفسیروں میں سے چند ملاحظہ فرمائیے:

آیۂ زیر بحث کی ایک تفسیر اُنھوں نے یہ نقل کی ہے کہ اے پیغمبر، تم اپنے دادا سے کھو گئے تھے تو تمھارے پروردگار نے تمھیں اُن کی طرف لوٹا دیا۔

دوسری تفسیر یہ نقل کی ہے کہ تم میسرہ کے ساتھ سفر میں راستہ بھول گئے تھے اللہ نے تمھیں قافلے تک پہنچا دیا۔

تیسری تفسیر یہ نقل کی ہے کہ تم کفار میں گھرے ہوئے تھے تو اللہ نے تمھیں قوت بخشی۔

چوتھی یہ نقل کی ہے کہ تم قبلے کے بارے میں متردد تھے تو اُس نے تمھارا رخ اُس قبلے کی طرف کر دیا جو تمھیں پسند تھا۔

پانچویں یہ نقل کی ہے کہ تم شروع میں جبریل کو پہچاننے سے قاصر رہے تو اللہ نے اُن سے تمھیں متعارف کرا دیا۔

چھٹی یہ نقل کی ہے کہ تم تجارت اور اُس کے طریقوں سے ناواقف تھے تو اللہ نے تمھاری رہنمائی فرمائی اور تمھیں تجارت کرنا سکھا دی۔

ساتویں یہ نقل کی ہے کہ تم ہجرت سے قاصر تھے تو اللہ تعالیٰ نے تمھارے لیے اُس کی راہ کھولی۔

یہ وہ تفسیریں ہیں جن کے بارے میں اُنھوں نے فرمایا ہے کہ یہ دراصل ایک ہی حقیقت کی مختلف تعبیریں ہیں، اِنھیں آپس میں متضاد آخر کس طرح قرار دیا جا سکتا ہے؟

ہمیں نہیں معلوم کہ یہ اگر تضاد نہیں ہے تو پھر تضاد کس چیز کا نام ہے؟ کیا ہی اچھا ہوتا کہ یہ حضرات تجارت نہ جاننے اور قبلے کے بارے میں متردد ہونے اور ہجرت کی راہ نہ پانے اور جبریل کو پہچاننے سے قاصر رہ جانے اور کفار میں گھرے ہونے اور سفر میں راستہ بھول جانے اور اپنے دادا سے کھو جانے میں جو قدر مشترک تلاش کر لینے میں کامیاب ہوئے ہیں، اُسے بیان

کر دیتے تا کہ ہم طالب علموں پر بھی واضح ہو جاتا کہ اختلاف تعبیر اور تضاد میں درحقیقت کیا فرق ہوا کرتا ہے؟

ہمارے نزدیک، یہی وہ طریق تفسیر ہے جس نے امت کو تشتت وافتراق میں مبتلا کیا اور اِس کے ذہین عناصر کو قرآن مجید سے بالکل غیر متعلق کر دیا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ اِن تفسیروں کے مطالعہ سے آدمی سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ کیا یہی وہ کلام ہے جس کے بارے میں دعویٰ کیا گیا کہ جن وانس اِس کی نظیر پیش کرنے سے قاصر رہے اور جو اِس زمین پر حسن بیان اور فصاحت و بلاغت کا ایک لافانی معجزہ قرار پایا؟ ہمارا خیال ہے کہ اِن تفسیروں کو دیکھنے کے بعد تو یہ ماننا بھی مشکل ہو جاتا ہے کہ یہ فی الواقع کوئی بامعنی کلام بھی ہے جس کی طرف انسان ہدایت کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔

رہی یہ دلیل کہ ہمارے سب مفسرین یہی کچھ کرتے رہے ہیں تو یہ درحقیقت کوئی دلیل نہیں ہے۔ اگلوں نے اگر غلطی کی ہے تو ہم پر یہ کہاں سے واجب ہو گیا کہ ہم آنکھیں بند کر کے نسلاً بعد نسلٍ اِس غلطی کو دہراتے چلے جائیں؟ قرآن مجید کے بارے میں یہ رویہ خود اُس کے صریح نصوص اور عقل عام کے بالکل خلاف ہے۔ چنانچہ اللہ کی اِس کتاب پر ہمارے ایمان کا تقاضا ہے کہ ہم ملامت کرنے والوں کی ملامت کی پروا کیے بغیر پوری شدت کے ساتھ اِسے رد کر دیں۔

اب چند حرف لفظ 'ضالاً' کے اُس ترجمے کے بارے میں بھی جس کی تائید ہم نے اپنی تحریر میں کی تھی۔ اُنھوں نے فرمایا ہے کہ ائمۂ تفسیر کے اقوال اور لغت کی کتابوں میں انھیں اِس کا کوئی ماخذ نہیں مل سکا۔ ہم اُن کی خدمت میں یہ عرض کریں گے کہ زبان کی تحقیق میں ائمۂ تفسیر کے اقوال اور لغت کی کتابوں کا درجہ بالکل ثانوی ہے۔ اِس معاملے میں اصل اہمیت ہمیشہ اہل زبان کے کلام کو حاصل ہوتی ہے۔ لغت کی کتابیں خود اُسی سے مرتب کی جاتی ہیں اور ائمۂ تفسیر اپنی آرا وہیں سے اخذ کرتے ہیں۔ عربی زبان کی کوئی اچھی لغت، مثلاً: ''لسان العرب''، اور نحو کی کوئی اعلیٰ کتاب، مثلاً: زمخشری کی ''المفصل'' یا ابن ہشام کی ''مغنی اللبیب'' اٹھا کر دیکھ لیجیے، یہ حقیقت بالکل واضح ہو جائے گی کہ زبان کی تحقیق میں اِس فن کے ماہرین کا اصل مرجع کیا ہے اور وہ اپنا

موقف کس طرح اُن نظائر وشواہد سے ثابت کرتے ہیں جو اُنھیں اہل زبان کے کلام سے میسر آتے ہیں۔ اردو زبان کی تحقیق میں جس طرح ''فرہنگ آصفیہ'' اور ''نوراللغات'' کی حیثیت بس ایک ثانوی ماخذ کی ہے اور یہ کتابیں خود محتاج ہیں کہ اپنے مندرجات کی سند میر و غالب کے کلام سے پیش کریں، اِسی طرح ''لسان'' اور ''صراح'' اور ''صحاح'' اور ''قاموس'' کے مصنفین کے لیے بھی اِس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ وہ اپنی کتابوں میں جو کچھ درج کر رہے ہیں، اُس کی سند کے لیے کلام عرب کے شواہد سامنے لائیں۔ چنانچہ اِس معاملے میں اِس امت کے اہل تحقیق میں کوئی اختلاف نہیں کہ لغت عرب کی تحقیق کے لیے سب سے پہلا ماخذ خود قرآن مجید ہے اور اِس کے بعد یہ حیثیت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے اُن اقوال کو جو روایت باللفظ کے طریقے پر منتقل ہوئے ہیں، اور پھر ادب جاہلی کو حاصل ہے۔ چنانچہ لفظ 'ضالًا' کے جو معنی ہم نے بیان کیے تھے، اُن کے بارے میں ہم یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ ارباب ''منہاج القرآن'' پہلے اپنے دفاع سے فارغ ہو جائیں۔ اِس کے بعد وہ اگر چاہیں گے تو ہم عربی زبان کے اِنھی مآخذ سے اِس لفظ کے یہ معنی ان شاء اللہ ثابت کر دیں گے۔ تاہم اُس وقت تک وہ اگر فرزدق کے اِس شعر ہی پر غور فرمائیں تو ہمیں امید ہے کہ لفظ 'ضلالة' کے معنی کے بارے میں کچھ حقائق، اگر اللہ نے چاہا، تو اُن پر واضح ہو جائیں گے۔ اُس نے کہا ہے:

ولقد ضللت اباك تطلب دارمًا

كضلال ملتمس طريق وبار

اپنے مضمون کے آخر میں اُنھوں نے فرمایا ہے کہ تمھیں اِس بات پر غور کرنا چاہیے کہ تمھاری اور تمھارے استاد کی عمر بھر کی محنت کا نتیجہ ہی کیا ہے؟ یہی چند سو آدمی اور ادھر ہمارے پروفیسر صاحب ہیں کہ صرف پانچ چھ برسوں ہی میں ہزاروں نہیں، بلکہ لاکھوں انسان اُن سے اِس طرح وابستہ ہوئے ہیں کہ ہمہ وقت سربکف پھرتے اور دعا کرتے ہیں کہ کب اُن کا اشارۂ ابرو ہو اور ہم تن من دھن کی بازی لگا دیں۔

ہمارا خیال ہے کہ تنہا یہی ایک دلیل وہ اگر اپنے موقف کے حق میں پیش کر دیتے تو ''مطالعہ''

اور ''علم وفن'' کی اُن وادیوں میں سرگرداں ہونے کی کچھ ضرورت نہ تھی جن کا حاصل سفر اِن پچھلے صفحات میں بیان ہوا ہے۔ اُنھیں شاید اِس بات کا احساس نہیں ہوا کہ اُن کی یہ دلیل صرف اُس اعتراض کا مسکت جواب ہی نہیں ہے جو ہم نے اُن کے ممدوح پر کیا تھا، بلکہ حق و باطل کے معاملے میں ہم طالب علموں کی بہت سی مشکلات کا ایک واضح اور قطعی حل بھی ہے۔ دین اور علم کے سارے مسائل میں کسی آخری نتیجے تک پہنچنے کے لیے یہ جو ہم مختلف علوم وفنون کا مطالعہ کرتے اور شب و روز نحو واعراب، بلاغت ومعانی اور حدیث وفقہ کی گتھیاں سلجھاتے اور معلوم نہیں، کیا کیا وادیاں قطع کرتے اور کن کن راہوں سے گزرتے رہے ہیں تو یہ سب سعی بے حاصل ہی تھی۔ اِس دلیل کے بعد یہ صعوبتیں ہمیشہ کے لیے ختم ہو گئیں۔ اب جس چیز کے بارے میں بھی فیصلہ کرنا ہو کہ اُس میں کس کا موقف صحیح اور کس کا غلط ہے، اُس کے لیے یہی کافی ہے کہ حامل موقف کے معتقدین کے سرگن لیے جائیں اور یہ بھی معلوم کر لیا جائے کہ وہ اُس کے اشارۂ ابرو پر کیا کچھ کرنے کو تیار ہیں۔ اِس کے بعد جس کے معتقدین کی تعداد زیادہ اور جن میں تن من دھن کی بازی لگا دینے کا حوصلہ دوسروں سے بڑھا ہوا ہو، اُس کو لازماً حق اور اُس کے مقابل ہر نقطۂ نظر کو بغیر کسی تردد کے باطل مان لیا جائے۔

اُن کی اِس دلیل پر اب اِس سے زیادہ کیا تبصرہ کیا جائے۔ یہ حقیقت ہے کہ یہی ذہنیت ہے جو یہ حضرات اپنے معتقدین میں پیدا کرتے ہیں اور پھر ہمیشہ کے لیے اُنھیں حق و باطل میں امتیاز کی صلاحیت سے محروم کر دیتے ہیں۔ مجھے اپنے بارے میں تو کچھ نہیں کہنا کہ میرا سرمایۂ فخر اگر کچھ ہے تو بس یہی ہے کہ مجھے امین احسن سے شرف تلمذ حاصل ہے، لیکن جہاں تک امین احسن کا تعلق ہے تو میں یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ اُس کی تگ ودو کا ہدف وہ چیزیں کبھی رہی ہی نہیں جن پر لوگ جیتے اور مرتے ہیں۔ اِن زخارف کی طرف نگاہ اٹھا کر دیکھنا بھی اُس نے ہمیشہ اپنی شان سے فروتر سمجھا ہے۔ لوگوں میں مقبولیت حاصل کرنے کے وہ طریقے جو اِن حضرات کے لیے 'هنيئًا مريئًا' ہیں، اُن کا ذکر بھی کوئی شخص اگر اُس کی مجلس میں کبھی کر دے تو پھر اُس کے لیے وہاں باریابی کی کوئی

صورت باقی نہیں رہتی۔ اُس نے عمر بھر جس چیز کو اپنا شعار قرار دیا، وہ یہ تھی کہ آدمی کا سایہ بھی اُس کا ساتھ نہ دے تو اُسے ہر حال میں حق پر قائم رہنا چاہیے۔ اُس نے معاشرے میں پھیلی ہوئی فکر و عمل کی سب غلاظتوں کو جمع کر کے اُنھیں دلائل فراہم نہیں کیے، دل و دماغ کو اُن غلاظتوں سے پاک کرنے کی سعی کی ہے۔ وہ لوگوں کے ساتھ ہر پستی میں نہیں اترتا، اُنھیں اُن بلندیوں کی طرف بلاتا ہے جن پر وہ اپنے شعور کے پہلے دن سے فائز رہا ہے۔ اُس کی دنیا علم و دیانت کی دنیا ہے، مذہبی بہروپیوں اور سیاسی بازی گروں کے لیے اُس دنیا میں کوئی جگہ پیدا نہیں کی جاسکتی۔ وہ اپنے ذرۂ ہستی میں ایک صحرا اور اپنے وجود میں ایک سمندر رہے۔ اُس کی اپنی اقلیم ہی میں اُس کے لیے اتنے مشاغل ہیں کہ اِس طرح کی چیزوں کے لیے اُس کے پاس کوئی وقت نہیں ہوتا۔ اُس نے جس میدان میں عمر بھر محنت کی ہے، وہ پیری مریدی کا نہیں، علم و تحقیق کا میدان ہے۔ اُس کی محنت کا حاصل اگر کسی شخص کو دیکھنا ہو تو وہ اُس شہ پارۂ علم و تحقیق کو دیکھے جسے اب دنیا ''تدبر قرآن'' کے نام سے جانتی ہے۔ وہ بندۂ امروز نہیں، مرد فردا ہے اور اُس کا زمانہ اب بہت زیادہ دور نہیں رہا۔

میرا خیال ہے کہ بات ختم ہو گئی اور قلم کا مسافر اپنی منزل پر پہنچ گیا۔ خاتمۂ کلام میں اب اِن حضرات کی خدمت میں اِس کے سوا کیا عرض کروں کہ:

وہ شے کچھ اور ہے کہتے ہیں جان پاک جسے
یہ رنگ و نم، یہ لہو، آب و ناں کی ہے بیشی

[۱۹۸۸ء]

اسلامی انقلاب

نصف صدی ہونے کو ہے۔ ہم اِس ملک میں اسلامی انقلاب کا خواب دیکھ رہے ہیں۔ وہ لوگ جو اِس کے لیے اٹھے، اُن کی پہلی نسل ختم ہوگئی اور اب دوسری میدان میں ہے۔ اِس کے لیے بہت کچھ لکھا گیا اور بہت ہنگامے برپا ہوئے ہیں۔ اِس راہ میں جوانوں نے اپنا خون بہایا اور بزرگوں نے بارہا خود اپنی تمناؤں کو لحد میں اتارا ہے۔ اِس قدر سعی و جہد اور اتنی قربانیوں کے بعد کم سے کم یہ توقع تو کی جا سکتی تھی کہ منزل تک نہ بھی پہنچتے تو اُس کے نشانات اب ہماری آنکھوں کے سامنے ہوتے، لیکن ہر شخص دیکھ سکتا ہے کہ منزل کا دور دور تک پتا نہیں، رہنما چل بسے، مسافر تھک گئے اور جن میں کچھ حوصلہ باقی تھا، اُنھوں نے اپنی ساری قوت، سارا سرمایہ، بلکہ سرمایۂ علم و اخلاق بھی اِس جد و جہد کی نذر کر کے دیکھ لیا، لیکن معاملہ وہی ہے کہ:

میری رفتار سے بھاگے ہے بیاباں مجھ سے

پھر یہی نہیں کہ عشق بلاخیز کے یہ قافلہ ہاے سخت جاں اِس راہ میں ہمیشہ آبلہ پا ہی رہے ہیں۔ اِس ملک کی تاریخ میں ہم نے وہ زمانہ بھی دیکھا ہے کہ اسلامی انقلاب کا غلغلہ ایوان اقتدار میں برپا ہوا[1]۔ وہ صدا جو کبھی محراب و منبر سے اٹھتی اور قصر شاہی کی دیواروں سے ٹکرا کر واپس آ جاتی تھی، خود قصر شاہی کے در و بام سے بلند ہوئی۔ ہمارے کانوں نے یہ مژدۂ جاں فزا اِن برسوں میں رہا سنا کہ

---

[1] جنرل محمد ضیاء الحق صاحب کے زمانۂ اقتدار میں۔

اب وہ معاشرہ پھر قائم ہوا چاہتا ہے جس سے قرن اول میں ہم نے اپنی تاریخ کی ابتدا کی تھی اور جس میں انسان کے سارے اخلاقی آئیڈیل تصورات کی دنیا سے عالم وجود میں آئے اور لوگوں نے اُنھیں اپنی آنکھوں سے دیکھا اور اپنے ہاتھوں سے چھوا تھا۔ یہ سب کچھ ہوا اور دن مہینوں میں اور مہینے سالوں میں بدلتے رہے، لیکن نتیجہ اِس کے سوا کچھ نہیں نکلا:

وہ جو رکھتے تھے ہم اک حسرت تعمیر سو ہے

یہ کیوں ہوا؟

اِس کے وجوہ و اسباب پر بہت کچھ لکھا جا سکتا ہے اور بہت کچھ لکھا جائے گا۔ بعض لوگ اِسے تقدیر کا فیصلہ قرار دیں گے اور منصۂ عالم پر ایک المیۂ خداوندی کہہ کر مطمئن ہو جائیں گے اور بعض دوسرے اِس کے اسباب اِس وقت کی سیاسی صورت حال میں تلاش کریں گے، لیکن ہم نے جہاں تک غور کیا ہے، ہم بہرحال اِسی نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اصل غلطی لائحۂ عمل اور حکمت عملی میں ہے۔ چنانچہ اِس موقع پر جبکہ حالیہ انتخابات[۲] کے نتائج نے بہت سے لوگوں کو بہت کچھ سوچنے پر مجبور کر دیا ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اپنا نقطۂ نظر اِس معاملے میں پوری وضاحت کے ساتھ یہاں پیش کر دیا جائے۔

ہم دیکھ رہے ہیں کہ اِس جدوجہد کا ایک دور ختم ہوا اور ایک دوسرے دور کی ابتدا ہو رہی ہے۔ ہمارا یہ خیال تو نہیں ہے کہ اِس وقت جو لوگ میدان میں ہیں، وہ ہماری اِن معروضات کی روشنی میں اپنا راستہ تبدیل کر لیں گے، لیکن یہ توقع تو کی جا سکتی ہے کہ مستقبل میں جو لوگ اِس انقلاب کے علم بردار بن کر اٹھیں گے، یہ اُن کے پیش نظر رہیں گی۔

انقلاب کا لائحۂ عمل

انسانی تمدن میں کسی دعوت کے، خواہ وہ دعوت حق ہو یا دعوت باطل، حکم و اقتدار تک پہنچنے کی

---

[۲] ۱۹۹۳ء کے انتخابات، جن میں پاکستان کی جماعت اسلامی اپنی تاریخ کی بدترین شکست سے دوچار ہوئی۔

چار ہی صورتیں زمانۂ قدیم سے لے کر اب تک دریافت ہوئی ہیں:

ایک یہ کہ مسلح اقدام کے ذریعے سے حکومت پر قبضہ کر لیا جائے،

دوسری یہ کہ عوامی بغاوت کی صورت میں لوگوں کو سڑکوں پر لا کر ارباب اقتدار کو اہل دعوت کے حق میں اپنی جگہ چھوڑنے پر مجبور کر دیا جائے،

تیسری یہ کہ انتخابی سیاست کے ذریعے سے اِس مقام تک پہنچنے کی کوشش کی جائے،

چوتھی یہ کہ کسی قوم کے ارباب حل وعقد اور اہل اقتدار اِس دعوت کی تاثیر سے مفتوح اور اِس کے استدلال سے متاثر ہو کر اِس کے سامنے سرنگوں ہو جائیں۔

پہلی دونوں صورتیں وہی چیز ہیں جسے اسلامی شریعت میں منازعت اور خروج سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اسلام کو چونکہ اس بات پر اصرار ہے کہ انسانی جان کی حرمت قتل نفس اور فساد فی الارض کے سوا کسی صورت میں بھی ختم نہیں ہوتی اور مسلمانوں کے نظم اجتماعی میں، خواہ وہ کتنا ہی بگڑا ہوا کیوں نہ ہو، کوئی اختلال کسی قیمت پر بھی گوارا نہیں کیا جا سکتا اور کوئی شخص، خواہ وہ صدیق وفاروق کے مرتبے ہی کا کیوں نہ ہو اور اسلامی شریعت کا علم بردار بن کر ہی کیوں نہ اٹھے، مسلمانوں کی مرضی کے بغیر اُن پر مسلط نہیں ہو سکتا، اِس وجہ سے سیاسی انقلاب کی یہ دونوں صورتیں، وہ اُسی وقت گوارا[۳] کرتا ہے، جب یہ تین شرطیں پوری ہو جائیں:

اولاً، حکمران کھلے کفر کا ارتکاب کریں،

ثانیاً، اُن کی حکومت ایک استبدادی حکومت ہو جو نہ مسلمانوں کی رائے سے قائم ہوئی ہو اور نہ اُن کی رائے سے اسے تبدیل کر دینا کسی شخص کے لیے ممکن ہو،

ثالثاً، خروج کے لیے وہ شخص اٹھے جس کے بارے میں یہ بات پورے اطمینان کے ساتھ کہی جا سکے کہ قوم کی اکثریت اُس کی قیادت پر مجتمع ہے۔

۳؎ یہاں یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ صرف گوارا کرتا ہے، اُنھیں واجب یا مستحب کسی حال میں بھی نہیں ٹھیراتا۔

پہلی شرط کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید کی رو سے مسلمانوں کے اولی الامر جب تک اُن میں سے ہوں اور اپنی ذات پر یا نظم ریاست سے متعلق کسی معاملے میں شریعت کی بالا دستی ماننے سے انکار نہ کردیں، اُن کی اطاعت ہر مسلمان پر واجب ہے۔ اہل ایمان میں سے کوئی شخص اُس سے انحراف نہیں کرسکتا۔

ارشاد خداوندی ہے:

اَطِیۡعُوا اللّٰہَ وَاَطِیۡعُوا الرَّسُوۡلَ وَاُولِی الۡاَمۡرِ مِنۡکُمۡ فَاِنۡ تَنَازَعۡتُمۡ فِیۡ شَیۡءٍ فَرُدُّوۡہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوۡلِ. (النساء۴:۵۹)

”اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اطاعت کرو اور اُن لوگوں کی جو تم میں سے صاحب امر ہوں، پھر تمھارے درمیان اگر کسی معاملے میں اختلاف رائے ہو تو اُسے اللہ اور اُس کے رسول کی طرف پھیر دو۔“

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اِسی کی وضاحت میں فرمایا:

الا ان تروا کفرًا بواحًا، عندکم من اللّٰه فیه برهان. (مسلم، رقم ۴۷۷۱)

”تم اپنے حکمرانوں سے نزاع بس اُس وقت کرسکتے ہو، جب کوئی کھلا کفر اُن کی طرف سے دیکھو اور تمھارے پاس اُس معاملے میں اللہ کی حجت موجود ہو۔“

اِس طرح آپ کا ارشاد ہے:

علی المرء المسلم السمع و الطاعة فیما احب و کره الا ان یؤمر بمعصیة، فان امر بمعصیة فلا سمع و لا طاعة. (مسلم، رقم ۴۷۶۳)

”اہل ایمان پر واجب ہے کہ خواہ اُنھیں پسند ہو یا ناپسند، وہ بہر حال اپنے حکمرانوں کی بات سنیں اور مانیں، سوائے اِس کے کہ اُنھیں کسی معصیت کا حکم دیا جائے، پھر اگر معصیت کا حکم دیا گیا ہے تو وہ نہ سنیں گے اور نہ مانیں گے۔“

دوسری شرط کی دلیل یہ ہے کہ اسلام میں حکومت کے انعقاد اور اُس میں تبدیلی کے لیے

'اَمۡرُهُمۡ شُوۡرٰى بَيۡنَهُمۡ'[4] کا جو قاعدہ مقرر کیا گیا ہے، وہ اگر پوری طرح نافذ ہو اور حکومت اُس کے مطابق قائم ہوتی اور اُس کے مطابق تبدیل کر دی جا سکتی ہو تو اُس کے خلاف بغاوت کے ذریعے سے اُسے تبدیل کرنے کی کوشش اِس قاعدے کی صریح خلاف ورزی اور اِس طرح حکومت کے خلاف نہیں، بلکہ مسلمانوں کے خلاف بغاوت قرار پائے گی جو اسلامی شریعت کی رو سے فساد فی الارض ہے اور جس کی سزا اسلام میں قتل مقرر کی گئی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

من اتاکم وامرکم جمیع علی رجل واحد یرید ان یشق عصاکم او یفرق جماعتکم فاقتلوه. (مسلم، رقم ۴۷۹۸)

"تم کسی شخص کی امارت پر جمع ہو اور کوئی تمھاری جمعیت کو پارہ پارہ کرنے اور تمھارے نظمِ اجتماعی میں تفرقہ پیدا کرنے کے لیے اٹھے تو اُسے قتل کر دو۔"[5]

تیسری شرط کی دلیل یہ ہے کہ 'اَمۡرُهُمۡ شُوۡرٰى بَيۡنَهُمۡ' کے اِس قاعدے کی رو سے مسلمانوں پر حکومت کا حق چونکہ اُن کی اکثریت کی تائید سے قائم ہوتا ہے اور اِسی بنیاد پر قائم رہتا ہے، اِس وجہ سے بغاوت کا حق بھی لازماً اُسی شخص کو حاصل ہوتا ہے جس کے بارے میں یہ بات پورے اطمینان کے ساتھ کہی جا سکے کہ قوم کی اکثریت فی الجملہ اُس کے ساتھ ہے اور پہلے سے قائم کسی حکومت کے مقابلے میں اُس کی قیادت تسلیم کر لینے کے لیے بالکل تیار ہے۔ سیدنا فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنے ایک خطبہ میں فرمایا ہے:

من بایع رجلاً عن غیر مشورة من المسلمین فلا یبایع هو ولا الذی بایعه تغرة ان یقتلا. (بخاری، رقم ۶۸۳۰)

"جس شخص نے مسلمانوں کی رائے کے بغیر حکومت کے لیے کسی شخص کی بیعت کی، وہ اور جس کی بیعت کی گئی، دونوں اپنے اِس اقدام سے اپنے آپ کو قتل کے لیے پیش کریں گے۔"

---

[4] الشوریٰ ۴۲: ۳۸۔

[5] نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم سورۂ مائدہ کی آیت ۳۳ پر مبنی ہے۔

پھر خروج کی اِن صورتوں میں سے اگر مسلح اقدام کی صورت اختیار کی جائے تو اِس کے لیے ایک چوتھی شرط یہ ہے کہ بغاوت کرنے والے پہلے کسی آزاد علاقے میں جا کر اپنی حکومت قائم کریں۔

اِس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کسی پیغمبر کو بھی جو اتمام حجت کا آخری ذریعہ ہوتا ہے، تلوار اٹھانے کی اجازت اُس وقت تک نہیں دی، جب تک اُس نے ہجرت کر کے اپنی جماعت کو کسی آزاد علاقے میں منظّم نہیں کر لیا اور اُس کا اقتدار اُس جماعت پر بزور وقوت قائم نہیں ہو گیا۔ سیدنا موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں معلوم ہے کہ اُن کو اِس کا حکم اِس شرط کے پورا ہو جانے کے بعد ہی ملا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھیوں کے لیے بھی اِس کا راستہ اُس وقت کھلا، جب بیعت عقبہ کے بعد مدینہ میں اُن کی ایک باقاعدہ جماعت قائم ہوئی۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ سیاسی اقتدار کے بغیر جہاد محض فساد ہے۔ جو نظام امارت اپنی جماعت پر اللہ کے حدود نافذ کرنے اور ارتکاب جرم کی صورت میں مجرم کو سزا دینے کا اختیار نہیں رکھتا، اُسے قتال کی اجازت آخر کس طرح دی جا سکتی ہے؟

اِس امت کے علما ہمیشہ اِس شرط کے قائل رہے ہیں۔ ''فقہ السنہ'' میں ہے:

والنوع الثالث من الفروض الكفائية ما يشترط فيه الحاكم، مثل: الجهاد واقامة الحدود.	''اور کفایہ فرائض کی تیسری قسم وہ ہے جس میں حکمران کا ہونا شرط ہے، مثال کے طور پر: جہاد اور اقامت حدود۔''

(السید سابق ۳/ ۳۰)

امام فراہی لکھتے ہیں:

''...اپنے ملک کے اندر بغیر ہجرت کے جہاد جائز نہیں ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی سرگزشت اور ہجرت سے متعلق دوسری آیات سے یہی حقیقت واضح ہوتی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات سے بھی اِس بات کی تائید ہوتی ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ جہاد اگر صاحب جمعیت اور صاحب اقتدار امیر کی طرف سے نہ ہو تو وہ محض شورش و بدامنی اور فتنہ و فساد ہے[6]۔''

(تفاسیر فراہی ۵۶)

---

[6] یہ استاذ امام امین احسن اصلاحی کا ترجمہ ہے۔ امام فراہی کی اصل عربی عبارت، افسوس ہے کہ میسر نہیں ہو سکی۔

استاذ امام امین احسن اصلاحی نے اپنی کتاب ''دعوت دین اور اُس کا طریق کار'' میں اِس شرط کے اِسی پہلو کی وضاحت میں لکھا ہے:

''پہلی وجہ تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی باطل نظام کے اختلال و انتشار کو بھی اُس وقت تک پسند نہیں کرتا جب تک اِس بات کا امکان نہ ہو کہ جو لوگ اِس باطل نظام کو درہم برہم کر رہے ہیں، وہ اِس کی جگہ پر کوئی نظام حق بھی قائم کر سکیں گے۔ انارکی اور بے نظمی کی حالت ایک غیر فطری حالت ہے، بلکہ انسانی فطرت سے یہ اِس قدر بعید ہے کہ ایک غیر عادلانہ نظام بھی اِس کے مقابل میں قابل ترجیح ہے۔ اِس وجہ سے اللہ تعالیٰ نے کسی ایسی جماعت کو جنگ چھیڑنے کا اختیار نہیں دیا ہے جو بالکل مبہم اور مجہول ہو، جس کی قوت و استطاعت غیر معلوم اور مشتبہ ہو، جس پر کسی با اختیار امیر کا اقتدار قائم نہ ہو، جس کی اطاعت و وفاداری کا امتحان نہ ہوا ہو، جس کے افراد منتشر اور پراگندہ ہوں، جو کسی نظام کو درہم برہم تو کر سکتے ہوں، لیکن اِس بات کا کوئی ثبوت اُنھوں نے بہم نہ پہنچایا ہو کہ وہ کسی انتشار کو مجتمع بھی کر سکتے ہیں۔ یہ اعتماد صرف ایک ایسی جماعت پر ہی کیا جا سکتا ہے جس نے بالفعل ایک سیاسی جماعت کی صورت اختیار کر لی ہو اور جو اپنے دائرہ کے اندر ایک ایسا ضبط و نظم رکھتی ہو کہ اُس پر 'الجماعۃ' کا اطلاق ہو سکے۔ اِس حیثیت کے حاصل ہونے سے پہلے کسی جماعت کو یہ حق تو حاصل ہے کہ وہ 'الجماعۃ' بننے کے لیے جدوجہد کرے اور اُس کی یہ جدوجہد جہاد ہی کے حکم میں ہو گی، لیکن اُس کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ عملاً جہاد بالسیف اور قتال کے لیے اقدام شروع کر دے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ کسی جنگ کرنے والی جماعت کو انسانوں کے جان و مال پر جو اختیار حاصل ہو جایا کرتا ہے، وہ ایسا غیر معمولی اور اہم ہے کہ کوئی ایسی جماعت اُس کو سنبھال ہی نہیں سکتی جس کے لیڈر کا اقتدار اُس کے اوپر محض اخلاقی قسم کا ہو۔ اخلاقی اقتدار اِس امر کی کافی ضمانت نہیں ہے کہ وہ لوگوں کے فساد فی الارض کو روک سکے۔ اِس وجہ سے مجرد اخلاقی اقتدار کے اعتماد پر کسی اسلامی لیڈر کے لیے یہ بات جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے ماننے والوں کو تلوار اٹھانے کی اجازت دے دے، ورنہ اِس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ جب ایک مرتبہ اُن کی تلوار چمک جائے گی تو وہ حلال و حرام کے حدود کی پابند نہیں رہے گی اور اُن کے ہاتھوں وہ سب کچھ ہو جائے گا

جس کے مٹانے ہی کے لیے اُس نے تلوار اٹھائی ہے۔ عام انقلابی جماعتیں جو مجرد ایک انقلاب برپا کرنا چاہتی ہیں اور جن کا مطمح نظر اِس سے زیادہ کچھ نہیں ہوتا کہ وہ قائم شدہ نظام کو درہم برہم کر کے برسر اقتدار پارٹی کے اقتدار کو مٹائیں اور اُس کی جگہ اپنا اقتدار جمائیں، اِس قسم کی بازیاں کھیلتی ہیں اور کھیل سکتی ہیں۔ اُن کے نزدیک نہ کسی نظم کا اختلال کوئی حادثہ ہے نہ کسی ظلم کا ارتکاب کوئی معصیت، اِس وجہ سے اُن کے لیے سب کچھ مباح ہے، لیکن ایک عادل اور حق پسند جماعت کے لیڈروں کو لازماً یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ جس نظم سے وہ خدا کے بندوں کو محروم کر رہے ہیں، اُس سے بہتر نظم اُن کے واسطے مہیا کرنے کی وہ صلاحیت رکھتے ہیں یا نہیں اور جس ظلم کے مٹانے کے وہ درپے ہیں، اِس قسم کے مظالم سے اپنے آدمیوں کو بھی روکنے پر وہ پوری طرح قادر ہیں یا نہیں۔ اگر ایسا نہیں ہے تو اُن کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ محض اتفاقات کے اعتماد پر وہ لوگوں کے جان و مال کے ساتھ بازیاں کھیلیں اور جس فساد کو مٹانے کے لیے اٹھے ہیں، اُس سے بڑا فساد خود برپا کرا دیں۔'' (۲۴۱)

اِس سے واضح ہے کہ ریاست پاکستان کے جمہوری نظام میں سیاسی انقلاب کی یہ دونوں صورتیں تو شریعت کی رو سے کسی طرح اختیار نہیں کی جا سکتیں، لہٰذا یہاں جو لوگ جہاد و قتال اور 'نہی عن المنکر بالید' کے ذریعے سے انقلاب برپا کرنے کے لیے اپنے فدائین بھرتی کرنے کا پروگرام پیش کر رہے ہیں، اُن کا یہ عمل اُس شریعت کے بالکل منافی ہے جس کے احیا اور نفاذ کے وہ علم بردار بن کر اٹھے ہیں۔

دور حاضر میں اسلامی انقلاب کے سب سے بڑے داعی مولانا سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودی ماچھی گوٹھ کے تاریخی اجتماع میں اپنی جماعت کے ارکان سے خطاب کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''ایک آئینی و جمہوری نظام میں رہتے ہوئے تبدیلی قیادت کے لیے کوئی غیر آئینی راستہ اختیار کرنا شرعاً آپ کے لیے جائز نہیں ہے اور اِسی بنا پر آپ کی جماعت کے دستور نے آپ کو اِس امر کا پابند کیا ہے کہ آپ اپنے پیش نظر اصلاح و انقلاب کے لیے آئینی و جمہوری طریقوں ہی سے کام لیں۔'' (تحریک اسلامی کا آیندہ لائحۂ عمل ۲۰۵)

تیسری صورت، یعنی انتخابی سیاست کے ذریعے سے حکم و اقتدار تک پہنچنے کی کوشش پر شرعاً

کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا، لیکن یہ صورت، اگر غور کیجیے تو اپنی نوعیت ہی کے لحاظ سے تین باتوں کا تقاضا کرتی ہے:

اول یہ کہ اِس کی قیادت کسی ایسے شخص کو کرنی چاہیے جو اپنی شخصیت کے لحاظ سے اصلاً ایک لیڈر اور سیاست دان ہو۔ اقبال، ابوالکلام اور ابوالاعلیٰ مودودی کی طرح جو لوگ اصلاً عالم، محقق، مفکر اور دانش ور ہیں، یہ اُن کے کرنے کا کام ہی نہیں ہے۔ اِس کے لیے تو کسی جناح اور کسی بھٹو کی قلب ماہیت کا انتظار کرنا چاہیے۔ اِس میں شبہ نہیں کہ اِس طرح کی کوئی شخصیت اگر سیاست کے میدان میں اسلامی انقلاب کی علم بردار بن کر کھڑی ہو جائے تو بہت غیر معمولی نتائج کی توقع کی جاسکتی ہے، لیکن علما اور دانش وروں کے بارے میں یہ بات بالکل قطعی ہے کہ وہ اگر اِس میدان میں اتریں گے تو معاملہ بالکل وہی ہو کر رہے گا کہ بقول غالب:

ہاں اہل طلب! کون سنے طعنۂ نایافت
دیکھا کہ وہ ملتا نہیں، اپنے ہی کو کھو آئے

دوم یہ کہ اس کے لیے جب کوئی تنظیم قائم کی جائے تو مسلم لیگ اور پیپلز پارٹی کی طرح اُسے ایک سیاسی جماعت ہونا چاہیے ـــــ ایک ایسی جماعت جو اسلامی انقلاب کو اپنا نصب العین قرار دے کر اصلاً اُنھی لوگوں کو اپنے پلیٹ فارم پر جمع کرنے کی کوشش کرے جو معاشرے میں اپنی کوئی سیاسی حیثیت رکھتے اور اِس طرح ایک فطری قائد کے طور پر سیاست کے میدان میں اِس دعوت کے علم بردار بن سکتے ہوں۔ دینی اور مذہبی جماعتیں اِس کے لیے کبھی موزوں ہوئی ہیں اور نہ ہو سکتی ہیں۔ پے در پے ہزیمت اور بتدریج اپنی شناخت سے محرومی کے سوا اُنھیں یہاں کچھ بھی حاصل نہیں ہو سکتا۔

سوم یہ کہ اِس میں انتخابات کے موقع پر جو حکمت عملی بھی اختیار کی جائے، اُسے موجود حقائق پر مبنی ہونا چاہیے۔ انتخابات محض دعوت کی توسیع اور اپنا تعارف دوسروں تک پہنچانے کے لیے نہیں، بلکہ موجود سیاسی حقائق میں اپنی حیثیت دوسروں سے منوا لینے کے لیے لڑے جاتے ہیں اور اُن کا ہدف ہمیشہ فتح ہوتی ہے۔ اِس طرح کے معاملات میں فتح و شکست سے بے نیازی انسانی فطرت

کے خلاف ہے اور فطرت کے بارے میں یہ بالکل مسلم ہے کہ اُس کے خلاف کوئی چیز بھی اس دنیا میں زیادہ دیر تک اپنے آپ کو برقرار نہیں رکھ سکتی۔

یہ اِس صورت کے لازمی تقاضے ہیں۔ اِن سے صرف نظر کر کے کوئی دعوت اگر اِسے اختیار کرے گی تو اِس کے نتائج وہی نکلیں گے جو جماعت اسلامی کی پچھلے پچاس سال کی جدوجہد کے بعد اب اِس ملک میں ہمارے سامنے ہیں۔ چنانچہ ہر شخص دیکھ سکتا ہے کہ اِس راستے پر کامیابی کی تلاش میں :

۱۔ دعوت بتدریج اپنی روح تذکیر، اپنی فکری شناخت اور اپنے جذبۂ احقاق حق سے اِس طرح محروم ہوئی ہے کہ اِن اعتبارات سے اب اُس میں زندگی کی کوئی رمق تلاش کر لینا بھی کسی شخص کے لیے ممکن نہیں رہا۔

۲۔ تنظیم میں ہر سطح پر قیادت علما اور دانش وروں کے ہاتھ سے نکل کر سیاسی لحاظ سے بالکل غیر موثر اور علم و دانش کے اعتبار سے بالکل بے مایہ لوگوں کے ہاتھ میں چلی گئی ہے۔ چنانچہ اب نہ سیاست کے میدان میں کوئی روشنی نظر آتی ہے اور نہ دعوت کے میدان میں۔

۳۔ سیرت و اخلاق کا جو سرمایہ بڑی مشکل سے جمع ہوا تھا، وہ بہت کچھ لٹ چکا اور جو باقی ہے، اُسے بھی، ہر شخص اندازہ کر سکتا ہے کہ اب زیادہ دیر تک بچا کر نہ رکھا جا سکے گا۔

لہٰذا یہ بالکل قطعی ہے کہ اسلامی انقلاب کے علم بردار کسی عالم، محقق اور دانش ور کے لیے تو یہ صورت اگر موزوں ہو سکتی ہے تو صرف اُسی وقت موزوں ہو سکتی ہے، جب اُس کی دعوت معاشرے میں ایسی موثر اور اُس کی قیادت پر قوم اِس طرح مجتمع ہو جائے کہ انتخابات اُس کے لیے انتقال اقتدار کی ایک آئینی ضرورت سے زیادہ کوئی حیثیت نہ رکھتے ہوں اور وہ جب چاہے قوم کا فیصلہ، اُن کے ذریعے سے اپنے حق میں حاصل کر سکتا ہو۔

چوتھی صورت، یعنی معاشرے کے ارباب حل و عقد کے ذہنوں کو دعوت اور صرف دعوت کے ذریعے سے مفتوح کر لینے کی جدوجہد اگرچہ اس زمانے میں لوگوں کے لیے بہت کچھ اجنبی ہو چکی، لیکن حق یہ ہے کہ پیش نظر مقصد کے لیے، اِن سب صورتوں میں اگر کوئی صورت دین و شریعت کی

رو سے سب سے زیادہ پسندیدہ اور نتائج کے لحاظ سے موثر ترین ہوسکتی ہے تو وہ یہی ہے[1]۔ اللہ کے نبیوں نے اپنی پوری تاریخ میں ہمیشہ اِسے ہی اختیار کیا ہے، وہ جب بھی اٹھے اور جس دور میں بھی اپنی دعوت لے کر کھڑے ہوئے، اِس کے سوا کوئی طریقہ اُنھوں نے کبھی اختیار نہیں کیا۔ اِس میں شبہ نہیں کہ اُن کی دعوت رد بھی ہوئی، وہ جلاوطن بھی ہوئے اور بار ہا قتل بھی کر دیے گئے، لیکن کامیابی کے لیے کسی دوسرے راستے پر دو قدم چلنا بھی اُنھوں نے کبھی گوارا نہیں کیا۔ اُن کے پروردگار نے اُنھیں ہمیشہ یہی ہدایت کی کہ وہ اِس پر ثابت قدم رہیں، اُن کا کام یہی ہے، وہ جس منصب پر فائز ہوئے ہیں، وہ تعلیم و تذکیر کا منصب ہے، وہ اپنی قوموں پر کوئی داروغہ بنا کر نہیں بھیجے گئے۔

چنانچہ یہ حقیقت ہے کہ اللہ کے یہ پیغمبر اِس دنیا میں اپنا انقلاب اگر کبھی برپا کر دینے میں کامیاب ہوئے ہیں تو ہمیشہ اِسی طریقے سے ہوئے ہیں۔ سیدنا موسیٰ علیہ السلام کی دعوت اپنی قوم میں اِسی طرح کامیابی کی منزل تک پہنچی، سیدنا یونس علیہ السلام کی قوم اور اُس کے ارباب حل و عقد نے اِسی طرح اُس کے آگے سر تسلیم خم کیا، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ یثرب میں رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی حکومت ٹھیک اِسی طریقے سے قائم ہوئی۔

یہ تاریخ کی ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ ام القریٰ مکہ کے ارباب حل و عقد نے کم و بیش گیارہ سال کی جاں گسل جدوجہد کے باوجود، جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت قبول نہیں کی تو آپ نے اللہ کے حکم سے اُسے دوسرے قبائل کے سامنے پیش کیا۔ یثرب کے چند لوگ اِس

---

[1] یہ مضمون ''جماعت اسلامی'' کی دعوت کے پس منظر میں لکھا گیا ہے، اِس لیے اِس میں دعوت بطور ایک ذریعۂ انقلاب کے زیر بحث آئی ہے، ورنہ یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ سیاسی انقلاب اِس دعوت کا کوئی ایسا ہدف نہیں ہے جو دین میں اِس کے لیے مقرر کیا گیا ہے۔ اِس کا ہدف قرآن مجید کی رو سے 'لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ' (تاکہ لوگ اللہ کی گرفت سے بچ جائیں) ہے اور اِس کے لیے اٹھنے والوں کو یہ کام ہر حال میں 'مَعْذِرَةً اِلٰى رَبِّكُمْ' (اِس لیے کہ تمھارے پروردگار کے سامنے ہم اپنا عذر پیش کر سکیں) کرنا چاہیے۔

کے نتیجے میں ایمان لائے، اور پھر اُن کی کوششوں سے دو سال کے قلیل عرصے ہی میں اُس پوری بستی کی قیادت دین حق کے سامنے دعوت اور صرف دعوت کے ذریعے سے سرنگوں ہوگئی، یہاں تک کہ آخری بیعت عقبہ نے فیصلہ کر دیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اب جب چاہیں، ایک امام و فرماں روا کی حیثیت سے یثرب منتقل ہو سکتے اور اُس کی زمام اقتدار اپنے ہاتھ میں لے سکتے ہیں۔

اس کے بعد جب آپ مدینہ پہنچے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی ابو قیس صرمہ رضی اللہ عنہ نے اِس موقع پر اپنے اشعار میں فرمایا:

ثوی فی قریش بضع عشرۃ حجۃ   یذکر، لو یلقی صدیقاً مواتیاً

''آپ دس سال سے کچھ زیادہ عرصہ تک قریش میں اِس امید پر لوگوں کو نصیحت کرتے رہے کہ کوئی ساتھی، کوئی رفیق (اُن کے اعیان و اکابر میں) مل جائے۔''

ویعرض فی اھل المواسم نفسہ   فلم یر من یؤوی ولم یر داعیاً

''اور حج کے موقعوں پر اپنے آپ کو لوگوں کے سامنے پیش کرتے رہے، لیکن نہ کوئی پناہ دینے والا ملا اور نہ کوئی ایسا شخص جو آپ کے ساتھ حق کا داعی بن کر کھڑا ہو جاتا۔''

فلما اتانا اظھر اللّٰہ دینہ   فاصبح مسرورًا بطیبۃ راضیًا

''لیکن اِس کے بعد جب ہمارے پاس آئے تو اللہ نے یہاں اپنے دین کو غلبہ عطا فرمادیا۔ چنانچہ طیبہ کی اِس بستی سے، آپ ہر لحاظ سے خوش اور ہر لحاظ سے راضی ہوگئے۔''

اِس ملک کے ارباب سیاست میں سے کوئی شخص اگر یہ کہتا ہے کہ وہ اسلامی انقلاب کی جدوجہد کرنا چاہتا ہے تو اُسے بے شک، یہی مشورہ دیا جائے گا کہ وہ اِس کے لیے انتخابی سیاست کا طریقہ اختیار کرے، لیکن دین کے علما کے لیے واحد راستہ یہی ہے۔ وہ پیغمبروں کے وارث ہیں، لہٰذا وہ یہ راستہ جب چھوڑیں گے، اپنی وراثت کو چھوڑیں گے اور اِس کا نتیجہ اِس کے سوا کچھ نہ نکلے گا کہ سیاست کی حریفانہ کشاکش میں بتدریج اپنی شناخت سے محروم ہو جائیں گے، علما کے لیے یہ اُن کے اختیار کا مسئلہ نہیں، قرآن مجید میں اُن کا منصب یہی بیان ہوا ہے کہ وہ دعوت اور صرف دعوت کے ذریعے سے اپنی قوم اور اُس کے ارباب حل وعقد کو اُن تغیرات پر آمادہ کرتے رہیں جو اسلام

اُن کی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں پیدا کرنا چاہتا ہے۔ارشاد فرمایا ہے:

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَآفَّةً، فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْٓا اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ. (التوبہ ۹:۱۲۲)

''اور سب مسلمانوں کے لیے تو یہ ممکن نہ تھا کہ وہ اِس کام کے لیے نکل کھڑے ہوتے، لیکن ایسا کیوں نہ ہوا کہ اُن کے ہر گروہ میں سے کچھ لوگ نکل کر آتے تاکہ دین میں بصیرت حاصل کرتے اور اپنی قوم کے لوگوں کو انذار کرتے، جب (علم حاصل کر لینے کے بعد) اُن کی طرف لوٹتے، اِس لیے کہ وہ بچتے۔''

اِس کا لائحۂ عمل کیا ہونا چاہیے؟ قرآن مجید میں اِس کی اساسات اگرچہ بالکل متعین ہیں[۸]۔ لیکن تفصیلات، ظاہر ہے کہ ہر قوم کے حالات اور ہر دور کی ضرورتوں کے لحاظ سے بہت کچھ مختلف ہو سکتی ہیں۔ ریاست پاکستان میں، ہمارے نزدیک، اِس کا صحیح لائحۂ عمل یہ ہے:

دین میں تحقیق و اجتہاد اور اُس کی تعلیم و تدریس کے لیے ایسے ادارے قائم کیے جائیں جن میں قرآن مجید ہی کو ہر چیز پر حکم قرار دے کر، اُس کے ذریعے سے علوم اسلامی کی بنیادیں ایک مرتبہ پھر اُن کے اصل ماخذوں، یعنی قرآن و سنت پر استوار کر دی جائیں۔

ملک میں تطہیر فکر و عمل کی ایک ایسی تحریک برپا کی جائے جو قوم کے ذہین عناصر، بالخصوص اُس کے ارباب حل و عقد کو شب و روز اِس دعوت سے متعلق کر دینے کی جدوجہد کرتی رہے۔

تذکیر بالقرآن کو اِس تحریک میں دعوت کی اساس قرار دیا جائے اور لوگوں کو اِس میں کسی خاص مذہبی فرقے کے تعصّبات یا کسی خاص شخصیت سے تعلق کے بجائے ایک ایسے منشور کی طرف بلایا جائے جس میں بالکل متعین طریقے پر یہ بتایا جائے کہ اسلام کی بنیاد پر ہم فی الواقع اِس ملک کی سیاست، معیشت، معاشرت، تعلیم و تعلم اور حدود و تعزیرات کے نظام میں کیا تغیرات چاہتے ہیں۔

۸۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، ہماری کتاب ''میزان'' میں ''قانون دعوت''۔

ایف اے، ایف ایس سی تک عام تعلیم کے مدارس کا ایک سلسلہ نہایت اعلیٰ معیار پر پورے ملک میں پھیلا دیا جائے، جہاں قرآن کی دعوت خود قرآن ہی کے ذریعے سے طالب علموں کے ذہن میں اِس طرح راسخ کر دی جائے کہ بعد کے زمانوں میں وہ پورے شرح صدر کے ساتھ اپنے دین پر قائم رہ سکیں۔

اہل دعوت یہ بات ہمیشہ کے لیے طے کرلیں کہ اِس ملک کی اکثریت جب تک اُن کی ہم نوا نہ ہو جائے، اپنے پیش نظر انقلاب کے لیے وہ دعوت و انذار سے آگے ہرگز کوئی اقدام نہ کریں گے۔

یہ دعوت اگر اِس طریقے سے اور اِس لائحۂ عمل کے مطابق ہمارے اِس ملک میں برپا ہو جائے تو اِس سے جو نتائج متوقع ہو سکتے ہیں، وہ یہ ہیں:

اس کا ایک نتیجہ یہ ہو سکتا ہے کہ اِسی دعوت کے کام میں اہل دعوت کا وقت آ پہنچے، اور وہ بنی اسرائیل کے اکثر انبیا کی طرح اِسے اپنے بعد آنے والوں کے لیے چھوڑ کر دنیا سے رخصت ہوتے رہیں۔

دوسرا نتیجہ یہ ہو سکتا ہے کہ اہل دعوت کی منادی قوم کے ارباب حل وعقد کے دلوں میں اتر جائے اور وہ توبہ وانابت کے ساتھ اپنا سر پروردگار کے سامنے جھکا دیں۔

تیسرا نتیجہ یہ ہو سکتا ہے کہ قوم اِن اہل دعوت کی قیادت پر اِس طرح مجتمع ہو جائے کہ وہ جب چاہیں اور جس طرح چاہیں حکم واقتدار کے لیے اُس کا فیصلہ اپنے حق میں حاصل کر لیں۔

چوتھا نتیجہ یہ ہو سکتا ہے کہ قوم کے ارباب سیاست میں سے کوئی شخص اِس دعوت کو اس طرح قبول کر لے کہ ریاست پاکستان کے جمہوری نظام میں یہ اُس کی شخصیت کے بل بوتے پر انتخابی سیاست ہی کے ذریعے سے حکم واقتدار کی منزل تک پہنچ جائے۔

[۱۹۹۴ء]

دعوت کے حدود

دعوتِ دین کی جدوجہد کے ساتھ ایک بڑا حادثہ اِس زمانے میں یہ ہوا ہے کہ اِس کے علم بردار اُن حدود کو بالعموم ملحوظ نہیں رکھ سکے جو اِس کام میں لازماً ملحوظ رہنے چاہییں۔ ماضی میں جو کچھ ہو چکا، اُس کی اصلاح تو اب ممکن نہیں ہے، لیکن مستقبل میں جو لوگ اِس مقصد کے لیے اٹھیں گے، اور خدا نے چاہا تو یقیناً اٹھیں گے، اُن کی رہنمائی کے لیے یہ حدود ہم یہاں بیان کیے دیتے ہیں تاکہ حق کے سچے طالبوں کے لیے اِس معاملے میں کوئی غلط فہمی باقی نہ رہے۔

حق کی حتمی حجت

پہلی حد یہ ہے کہ نبوت اللہ تعالیٰ نے اپنے آخری پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم کر دی ہے۔ اِس وجہ سے اب یہ حق اِس زمین پر کسی شخص کو بھی حاصل نہیں رہا کہ وہ اپنی کسی رائے اور نقطۂ نظر کو حق کی حتمی حجت اور اپنے کسی قول و فعل کو حق و باطل کا معیار قرار دے کر لوگوں سے اُس کی پیروی کا مطالبہ کرے۔ یہ صرف پیغمبر کا حق ہے کہ اُس کے بارے میں یہ کہا جائے کہ: 'فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖٓ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ'[1]۔ اور یہ صرف اُسی کا مقام ہے کہ اُس کے متعلق خود عالم کا پروردگار یہ اعلان کرے کہ: 'فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ

---

[1] النور ۲۴: ۶۳۔ ''پس وہ لوگ جو اُس کے حکم سے گریز کرتے رہے ہیں، اِس بات سے ڈریں کہ اُن پر کوئی آزمایش آ جائے یا کوئی دردناک عذاب اُنھیں آ پکڑے۔''

حَتّٰی یُحَکِّمُوْکَ فِیْمَا شَجَرَ بَیْنَھُمْ، ثُمَّ لَا یَجِدُوْا فِیْٓ اَنْفُسِھِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَیْتَ وَیُسَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا۔[2] اللہ کے پیغمبر کے بعد اب اِس زمین پر جو شخص بھی یہ دعوت لے کر اٹھے، اُس کا منصب یہی ہے کہ وہ اپنی بات قرآن وسنت کے دلائل کے ساتھ لوگوں کے سامنے پیش کرے اور اُس کے بارے میں مخاطبین پر واضح کر دے کہ یہ اُس کی تحقیق ہے اور وہ اِس کی صحت پر مطمئن ہے، لیکن اِس میں غلطی کا امکان وہ بہرحال تسلیم کرتا ہے۔ اُس کو لوگوں سے جو کچھ کہنا ہے، بر بناے دلائل کہنا ہے اور صرف اُن دلائل کی قوت ہے جس کی بنا پر اُن سے اپنی کوئی بات منوا لینی ہے۔ اِس کے علاوہ اب کوئی الہام، کوئی القا، کوئی خواب اور کوئی شرح صدر بھی یہ حیثیت نہیں رکھتا کہ اُس کے حامل کے متعلق یہ دعویٰ کیا جائے کہ: 'ان الحق یدور معه حیث دار'۔[3]

سمع وطاعت

دوسری حد یہ ہے کہ لوگوں سے اپنی ذات کے لیے سمع وطاعت کا مطالبہ بھی صرف پیغمبر ہی کر سکتا ہے۔ وہ بے شک، اپنی قوم سے یہ کہہ سکتا ہے کہ: 'اعْبُدُوا اللّٰهَ وَاتَّقُوْهُ وَاَطِیْعُوْنِ'[4] (اللہ

۲؎ النساء ۴: ۶۵۔ ''تیرے پروردگار کی قسم، یہ لوگ مومن نہیں ہو سکتے جب تک اپنے اختلافات میں تمھی کو حکم نہ مانیں اور جو فیصلہ تم کر دو، اپنے دلوں میں تنگی محسوس کیے بغیر اُس کے آگے اپنے سر نہ جھکا دیں۔''

۳؎ عبقات، عبقہ ۱۱، شاہ اسمٰعیل شہید۔ ''پس حق، جہاں یہ ہستی گھومتی ہے اُس کے ساتھ ہی گھومتا رہتا ہے۔'' یہ صاحب ''عبقات'' نے اُس ہستی کا مقام بیان کیا ہے جو شیخ احمد سرہندی کی اصطلاح میں 'ولایت علیا' کے مقام پر فائز ہوتی ہے، بلکہ صرف یہی نہیں، اُس کے بارے میں اُنھوں نے مزید لکھا ہے کہ: 'فالحق تابع له لا متبوع' (پس حق اُس ہستی کے تابع ہوتا ہے، وہ حق کے تابع نہیں ہوتی)۔

۴؎ نوح ۷۱: ۳۔

کے بندے بن کر رہو، اُسی سے ڈرو اور میری اطاعت کرو)۔ اُس کے بعد یہ حق اگر کسی کو حاصل ہے تو وہ صرف مسلمانوں کے اولی الامر، یعنی اُن کے حکمران ہیں جو قرآن و سنت کے حدود میں اُن سے سمع و طاعت کا مطالبہ کر سکتے ہیں، لیکن اُن کے لیے بھی یہ حق قرآن مجید کی رو سے اِس شرط کے ساتھ قائم ہوتا ہے کہ وہ تمام نزاعات میں معاملے کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹائیں اور فیصلے کے لیے 'اَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ'[۵] کے اصول کی پابندی کریں:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ ، فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ. (النساء۴:۵۹)

''ایمان والو، اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اطاعت کرو اور اُن لوگوں کی جو تم میں سے اولی الامر ہوں۔ پھر اگر تمھارے درمیان کسی معاملے میں اختلاف رائے ہو تو اُسے اللہ اور رسول کی طرف پھیر دو۔''

دین میں یہ حق اِن تین کے لیے بے شک، ثابت ہے، یعنی اللہ، اُس کا پیغمبر اور مسلمان حکمران۔ چنانچہ بیعت سمع و طاعت بھی اب اللہ کے پیغمبر کے بعد اِن اولی الامر ہی کے لیے ہے۔ رہے دین کے دوسرے داعی تو اُن کے لیے یہ حق چونکہ قرآن و حدیث کے پورے ذخیرے میں کسی جگہ ثابت نہیں ہے، اِس لیے وہ زیادہ سے زیادہ جو مطالبہ لوگوں سے کر سکتے ہیں، وہ یہ ہے کہ وہ بر و تقویٰ کے کاموں میں اُن سے تعاون[۶] اور اللہ تعالیٰ کے حکم: 'يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْٓا اَنْصَارَ اللّٰهِ'[۷] کی پیروی میں اُن کی مدد کریں اور اِس مقصد کے لیے باہمی مشورے سے کوئی نظم اگر قائم کیا جائے تو 'اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ'[۸] کی عام ہدایت کے تحت اُس کے پابند رہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ

۵؎ الشوریٰ ۴۲:۳۸۔

۶؎ وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى (المائدہ۵:۲) ''اور تم نیکی اور تقویٰ کے کاموں میں ایک دوسرے کے معاون بنو۔''

۷؎ الصّف ۶۱:۱۴، ''ایمان والو، اللہ کے مددگار بنو۔''

۸؎ المائدہ ۵:۱، ''ایمان والو، اپنے عہد و پیمان پورے کرو۔''

علیہ وسلم کے لیے رسول کی حیثیت سے سمع وطاعت کا حق، جیسا کہ اوپر بیان ہوا یقیناً ثابت ہے، لیکن داعی کی حیثیت سے آپ نے بھی جو زیادہ سے زیادہ مطالبہ اپنی قوم سے کیا، وہ یہ تھا کہ:

فایکم یبایعنی علی ان یکون اخی و صاحبی. (احمد، رقم ۱۳۷۱) ”پھر تم میں سے کون مجھ سے یہ بیعت کرتا ہے کہ وہ اِس کام میں میرا بھائی اور میرا ساتھی بن کر رہے گا۔“

لہٰذا اخوت وصحبت کی بیعت وہ اگر چاہیں تو اپنے رفقا سے لے سکتے ہیں، لیکن بیعت سمع و طاعت کا مطالبہ ہرگز نہیں کر سکتے۔ یہ بیعت صرف حکمرانوں کے لیے ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی عقبہ کے مقام پر یثرب کے لوگوں سے یہ بیعت اُس وقت لی، جب اُنھوں نے حکمران کی حیثیت سے آپ کو مدینہ آنے کی دعوت دی۔ اِس سے پہلے تیرہ سال تک ام القریٰ مکہ میں آپ نے اِس بیعت کا مطالبہ لوگوں سے کبھی نہیں کیا۔

التزام جماعت

تیسری حد یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: 'انا آمرکم بالجماعة[9]' میں التزام جماعت کا جو حکم بیان ہوا ہے، اُس کا تعلق مسلمانوں کے نظم سیاسی سے ہے۔ چنانچہ ابن عباس کی جو روایات امام بخاری نے اِس سلسلے میں نقل کی ہیں، اُن میں یہ بات پوری صراحت کے ساتھ بیان ہوئی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

عن النبی صلی اللّٰه علیه و سلم قال: من رأی من امیره شیئًا یکرهه فلیصبر علیه، فانه من فارق الجماعة ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: جس نے اپنے امیر کی طرف سے کوئی ناپسندیدہ بات دیکھی، اُسے چاہیے

[9] انا اٰمرکم بخمس، اللّٰه امرنی بهن: بالجماعة و السمع و الطاعة و الهجرة و الجهاد فی سبیل اللّٰه. (احمد، رقم ۱۷۱۰۴) ”میں تمھیں پانچ باتوں کا حکم دیتا ہوں۔ مجھے اِن کا حکم اللہ نے دیا ہے: التزام جماعت کا، سمع وطاعت، ہجرت اور جہاد فی سبیل اللہ کا۔“

شبرًا فمات الا مات ميتة جاهلية.
(بخاری، رقم ۷۰۵۴)

کہ صبر کرے، کیونکہ جو ایک بالشت کے برابر بھی جماعت سے الگ ہوا اور اُسی حالت میں مر گیا، اُس کی موت جاہلیت پر ہوئی۔''

یہی روایت ایک دوسرے طریق میں اِس طرح آئی ہے:

عن النبی صلی اللّٰه علیه و سلم قال : من کره من امیره شیئًا فلیصبر، فانه من خرج من السلطٰن شبرًا مات میتة جاهلیة.
(بخاری، رقم ۷۰۵۳)

''نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: جسے اپنے امیر کی کوئی بات ناگوار گزرے، اُسے چاہیے کہ صبر کرے، کیونکہ جو ایک بالشت کے برابر بھی اقتدار کی اطاعت سے نکلا اور اُسی حالت میں مر گیا، اُس کی موت جاہلیت پر ہوئی۔''

اِن روایات میں دیکھ لیجیے، 'الجماعة' اور 'السلطٰن'، بالکل ایک دوسرے کے مترادف کی حیثیت سے استعمال ہوئے ہیں۔ اِس سے واضح ہے کہ 'الجماعة' درحقیقت 'السلطٰن' یعنی سیاسی اقتدار ہے۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اِس حکم کا اطلاق مسلمانوں کی کسی ایسی جماعت ہی پر کیا جا سکتا ہے جو کسی خطۂ ارض میں سیاسی خود مختاری رکھتی ہو اور جس کے اندر نظام امارت قائم ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں اِسی کے التزام کی ہدایت فرمائی اور اِس سے نکلنے کو اسلام سے نکلنے کے مترادف قرار دیا ہے۔ سیاسی اقتدار سے محروم کسی دینی جماعت یا تنظیم کے ساتھ اِس حکم کا کوئی تعلق نہیں ہے[10]۔

ہجرت و براءت

چوتھی حد یہ ہے کہ قرآن مجید میں ہجرت کا یہ حکم تو بے شک، باقی ہے کہ اہل ایمان پر اگر کسی جگہ

---

[10] چنانچہ تنظیم یا جماعت دعوت دین کے اِس کام کا کوئی لازمی دینی تقاضا بھی نہیں ہے۔ اِس امت کے اہل علم یہ خدمت اِس سے پہلے بھی بالعموم اپنی انفرادی حیثیت میں انجام دیتے رہے ہیں اور اب بھی اگر

دین پر قائم رہنا جان جوکھم کا کام بن گیا ہو تو اِس مقام کو چھوڑ کر اُنھیں کسی دوسری جگہ چلے جانا چاہیے، لیکن وہ ہجرت جو قرآن مجید میں ایک مرحلۂ دعوت کی حیثیت سے بیان ہوئی ہے اور جو درحقیقت داعی حق کی طرف سے اپنی قوم کے لیے اعلان براءت ہوتی ہے، اُس کے بارے میں یہ بات بالکل واضح ہے کہ وہ رسولوں کے ساتھ خاص ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ اِس ہجرت کی ایک لازمی شرط اتمام حجت ہے اور بحیثیت فرد یہ صرف رسولوں سے متصور ہو سکتا ہے۔ وہ ہستیاں جن کے آنے سے صدیوں پہلے اللہ کے نبی اُن کی منادی کرتے ہیں، جن کی پیش گوئی عالم کا پروردگار اپنی کتابوں میں ثبت کرتا ہے، جن کی گواہی اقوام و ملل کے قافلوں میں سفر کرتی ہوئی اُن کے مقام بعثت تک پہنچتی ہے،[11] وہ جو اپنے معاشرے میں وجود کا خلاصہ اور اپنی سیرت میں ایک اسوۂ حسنہ ہوتے ہیں،[12] جن کو اللہ تعالیٰ اپنی وحی سے نوازتا ہے، جو ہر وقت اُس کی نگاہوں میں ہوتے ہیں[13] اور جن کے آگے اور پیچھے وہ پہرا رکھتا ہے کہ اُس کا پیغام پہنچانے میں وہ کسی جگہ کوئی غلطی نہ کریں،[14] یہ صرف اُنھی کا مقام ہے کہ اُن کی دعوت سے کسی قوم پر اللہ کی حجت اِس طرح پوری ہو جائے کہ اُس کے دودھ کا سارا مکھن نکل آئے اور اُس میں صرف چھاچھ باقی رہ جائے۔

چنانچہ قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے کہ حق کے عام داعی تو ایک طرف، یہ مرحلہ اُن نبیوں کی دعوت میں بھی نہیں آیا جن کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے نبوت ملی، لیکن وہ رسالت کے منصب پر فائز نہیں ہوئے۔ بنی اسرائیل کے نبیوں میں سے حنانی اور میکایاہ جیل بھیج دیے گئے،[15] الیاس کو جزیرہ نمائے سینا کے پہاڑوں میں پناہ لینا پڑی،[16] زکریا ہیکل سلیمانی میں ''مقدس'' اور ''قربان گاہ'' کے درمیان

کوئی ضرورت داعی نہ ہو تو وہ یہ کام اسی طرح انجام دے سکتے ہیں۔

۱۱؎ الاعراف ۷: ۱۵۷۔

۱۲؎ القلم ۶۸: ۴، الاحزاب ۳۳: ۲۱۔

۱۳؎ الطّور ۵۲: ۴۸۔

۱۴؎ الجن ۷۲: ۲۷-۲۸۔

۱۵؎ ۲۔ تواریخ: باب ۱۷، آیت ۷۔۱۰؛ ۱۔ سلاطین: باب ۲۲، آیت ۲۶۔۲۷۔

سنگ سار ہوئے[17]، یرمیاہ پیٹے گئے، قید ہوئے اور رسی سے باندھ کر کیچڑ بھرے حوض میں لٹکا دیے گئے[18]، عاموس جلاوطن ہوئے[19]، اور یحییٰ کا سر ایک رقاصہ کی فرمایش پر قلم کر کے ایک تھال میں رکھ کر اُس کی نذر کر دیا گیا[20]۔ لیکن اِن میں سے کسی کی دعوت میں بھی ہجرت و براءت کا وہ مرحلہ نہیں آیا جو اُن نبیوں کی دعوت میں لازماً آیا جو رسالت کے منصب پر فائز ہوئے اور اِس طرح خدا کی حجت بن کر زمین پر آئے۔

پھر اِس ہجرت کے بارے میں یہ بات بھی قرآن سے معلوم ہوتی ہے کہ اِس کا فیصلہ صرف عالم کا پروردگار کر سکتا ہے۔ کسی انسان کے لیے اپنی عقل و رائے سے یہ فیصلہ کر لینا کہ اُس کی طرف سے حجت پوری ہو گئی اور قوم کی طرف سے دعوت حق کے لیے اب کسی مثبت ردعمل کی توقع نہیں کی جا سکتی، کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ قوم لوط کے متعلق یہ فیصلہ لے کر جب خدا کے فرشتے ابراہیم جیسے جلیل القدر پیغمبر کے پاس آئے تو اُنھوں نے اِسے قبل از وقت سمجھا اور اِس کے بارے میں اللہ تعالیٰ سے مجادلہ کیا[21] اور یونس علیہ السلام نے اپنی رائے سے یہ فیصلہ کر لیا تو اللہ تعالیٰ نے اُس پر سخت مواخذہ کیا[22] اور اُن کے رجوع کے بعد اُن کی قوم کے ایمان سے یہ بات بالکل ثابت ہو گئی کہ توفیق ہدایت کا وقت صرف اللہ کے علم میں ہے۔ قرآن مجید اُنھی کی مثال پیش کر کے صاف واضح کرتا ہے کہ اللہ کے پیغمبر کو اِس معاملے میں پوری استقامت کے ساتھ اللہ کے فیصلے کا منتظر رہنا چاہیے۔ وہ اپنی رائے سے یہ خیال کر کے کہ اُس کی طرف سے فرض دعوت کافی حد تک ادا ہو چکا،

16؎ ا۔سلاطین: باب ۱۹، آیت ۱۔۱۰۔

17؎ ۲۔تواریخ: باب ۲۴، آیت ۲۱۔

18؎ یرمیاہ: باب ۱۵، آیت ۱۰، آیت ۲۰۔۲۳، باب ۲۰، آیت ۱۔۸۔

19؎ عاموس: باب ۷، آیت ۱۰۔۱۳۔

20؎ مرقس: باب ۶، آیت ۱۷۔۲۹۔

21؎ ہود ۱۱: ۷۴۔۷۶۔

22؎ الصّٰفّٰت ۳۷: ۱۳۹۔۱۴۸۔

اپنی قوم کو چھوڑ کر نہیں جا سکتا۔ اُس پر لازم ہے کہ وہ جس ذمہ داری پر مامور ہوا ہے، اُس میں برابر لگا رہے، یہاں تک کہ اُس کا پروردگار ہی یہ فیصلہ کر دے کہ حجت پوری ہو گئی، قوم کی مہلت ختم ہوئی اور اب رسول اِس علاقے سے ہجرت کر سکتا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے یہ ذمہ داری جب اپنے آخری پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو سونپی تو اُن کو حکم دیا:

وَلَا تَمۡنُنۡ تَسۡتَكۡثِرُ وَلِرَبِّكَ فَاصۡبِرۡ. (المدثر ۷۴: ۶-۷) ''اور اپنی سعی کو زیادہ سمجھ کر منقطع نہ کرو اور اپنے رب کے فیصلے تک صبر کرو۔''

فَاصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنۡ كَصَاحِبِ الۡحُوۡتِ. (القلم ۶۸: ۴۸) ''پس تم اپنے رب کے فیصلے تک صبر کرو اور مچھلی والے (یونس) کی طرح نہ ہو جاؤ۔''

اِس حکم سے بالکل واضح ہے کہ یہ ہجرت صرف اللہ کے فیصلے سے ہو سکتی ہے، لہٰذا ختم نبوت کے بعد اب داعیان حق کے لیے قیامت تک اللہ کا فیصلہ یہی ہے کہ وہ برابر اپنے کام میں لگے رہیں اور اپنی دعوت کبھی منقطع نہ کریں۔ اِس میں شبہ نہیں کہ اہل باطل اگر اُن کے لیے اِس دعوت کے ساتھ جینے ہی کا کوئی موقع باقی نہ رہنے دیں تو وہ اصحاب کہف اور مہاجرین حبشہ کی طرح اپنی قوم کو چھوڑ کر کسی ایسے مقام کی طرف منتقل ہو سکتے ہیں، جہاں وہ اِس ظلم سے نجات حاصل کر سکیں، لیکن وہ ہجرت جو اپنی قوم پر اتمام حجت کے بعد اللہ کے رسولوں نے کی، وہ ہمیشہ کے لیے ختم ہوئی۔ چنانچہ دعوت دین کے مراحل میں اب اِس کا ذکر ایک بے معنی بات ہے جس کی تائید نہ عقل سے ہوتی ہے اور نہ قرآن و سنت ہی سے کوئی چیز اِس کے حق میں پیش کی جا سکتی ہے۔

نہی عن المنکر

پانچویں حد یہ ہے کہ تلقین و نصیحت سے آگے بڑھ کر معروف کو فی الواقع قائم کر دینے اور منکر کو قوت سے مٹا دینے کا حق بھی اللہ تعالیٰ نے کسی داعی کو نہیں دیا۔ قرآن مجید اِس معاملے میں بالکل واضح ہے کہ داعی حق کی حیثیت سے خدا کے کسی پیغمبر کو بھی تذکیر اور بلاغ مبین سے آگے کسی اقدام کی اجازت نہیں دی گئی۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اِنَّمَآ اَنۡتَ مُذَكِّرٌ، لَسۡتَ عَلَيۡهِمۡ بِمُصَيۡطِرٍ. (الغاشیہ ۸۸: ۲۱-۲۲) ''تم نصیحت کرنے والے ہو، تم اِن پر کوئی داروغہ نہیں ہو۔''

یہاں ہوسکتا ہے بعض لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد 'من رأى منكم منكراً'[۲۳] کو اِس کی تردید میں پیش کریں۔ اِس میں شبہ نہیں کہ ہماری تاریخ کے مختلف ادوار میں دین سے ناواقف بعض حوصلہ مند لوگوں نے اِس کے یہ معنی لیے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہر صاحب عزیمت کو اِس بات کا مکلّف ٹھیراتا ہے کہ پہلے اپنے پیرووں کا ایک جتھا منظّم کرے اور اِس کے بعد ازالۂ منکر کی غرض سے حکومتوں کے خلاف خروج اور جہاد کے لیے نکل کھڑا ہو۔ روایت کی یہی تاویل ہے جس کی بنا پر غلبۂ دین کے علم برداروں نے اِس زمانے میں طالب علموں کے ہاتھ میں قلم اور کتاب کے بجائے بندوق تھما دی ہے اور اب اِسی قبیلہ کے بعض لوگ اِس سے دور حاضر میں اسلامی انقلاب کا لائحۂ عمل برآمد کر رہے ہیں، لیکن اِس کے بارے میں یہ بات ہر شخص پر واضح رہنی چاہیے کہ قرآن کی تصریحات، دین کے مسلمات، رسولوں کی سیرت اور روایت کے اپنے الفاظ کی روشنی میں اِس کی صحیح تاویل یہ ہے کہ اِس کا تعلق ہر مسلمان کے دائرۂ اختیار سے ہے۔ شوہر، باپ، حکمران، یہ سب اپنے اپنے دائرۂ اختیار میں یقیناً اِسی کے مکلّف ہیں کہ منکر کو قوت سے مٹا دیں۔ اِس سے کم جو صورت بھی وہ اختیار کریں گے، اگر دین ہی کی کوئی مصلحت مانع نہ ہو تو بے شک، ضعف ایمان کی علامت ہے، لیکن اِس دائرے سے باہر اِس طرح کا اقدام کوئی جہاد نہیں، بلکہ بدترین فساد ہے جس کے لیے دین میں ہرگز کوئی گنجایش ثابت نہیں کی جاسکتی۔

ہمہ گیر عذاب

چھٹی حد یہ ہے کہ دعوت حق کی تکذیب کے نتیجے میں جو عذاب عاد و ثمود، قوم نوح، قوم لوط اور اِس طرح کی دوسری اقوام پر آیا، وہ بھی زمانۂ رسالت کے ساتھ خاص ہے۔ قرآن مجید اِس معاملے میں بالکل واضح ہے کہ بحیثیت فرد صرف اللہ کے رسول ہیں جن کے ذریعے سے کسی قوم پر

۲۳؎ مسلم، رقم ۱۷۷۔

اللہ کی حجت اِس طرح قائم ہو جاتی ہے کہ اِس کے بعد بھی وہ اگر ایمان نہ لائے تو بالعموم اُسے زمین سے مٹا دیا جاتا ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اب کسی داعی حق کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ اِس طرح کے کسی عذاب کی وعید اپنی قوم کو سنائے۔ اللہ کی تنبیہات تو بے شک، اب بھی نازل ہوتی رہتی ہیں اور اُن کا باعث کسی دعوت حق کے ساتھ لوگوں کا رویہ بھی ہوسکتا ہے، لیکن وہ ہمہ گیر عذاب جس کی وعید ہر پیغمبر نے اپنی قوم کو سنائی اور جو بجائے خود دلیل رسالت ہے، وہ اب کسی شخص کی دعوت کے متعلق نہیں ہوسکتا۔ اہل حق کے لیے اللہ کا قانون اب یہی ہے کہ وہ اپنی دعوت کا محور تذکیر بالآخرت کو قرار دیں اور اِس پہلو سے کسی مرحلے میں بھی اپنے حدود سے تجاوز نہ کریں۔

تکفیر

ساتویں حد یہ ہے کہ کسی فرد کی تکفیر کا حق بھی کسی داعی کو حاصل نہیں ہے۔ یہ ہوسکتا ہے کہ دین سے جہالت کی بنا پر مسلمانوں میں سے کوئی شخص کفر و شرک کا مرتکب ہو، لیکن وہ اگر اِس کو کفر و شرک سمجھ کر خود اِس کا اقرار نہیں کرتا تو اِس کفر و شرک کی حقیقت تو بے شک، اُس پر واضح کی جائے گی، اِسے قرآن وسنت کے دلائل کے ساتھ ثابت بھی کیا جائے گا، اہل حق اِس کی شناعت سے اُسے آگاہ بھی کریں گے اور اِس کے دنیوی اور اخروی نتائج سے اُسے خبردار بھی کیا جائے گا، لیکن اُس کی تکفیر کے لیے چونکہ اتمام حجت ضروری ہے، اِس وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد یہ حق اب قیامت تک کسی فرد یا جماعت کو بھی حاصل نہیں رہا کہ وہ کسی شخص کو کافر قرار دے۔ مسلمانوں کا نظم اجتماعی بھی سورۂ توبہ (۹) کی آیت ۵ اور ۱۱ کے تحت زیادہ سے زیادہ کسی شخص یا گروہ کو غیر مسلم قرار دے سکتا ہے، اُسے کافر قرار دینے کا حق اُسے بھی حاصل نہیں ہے۔

تاہم اِس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ داعی حق کے لیے کفر و شرک کے ابطال میں مداہنت کے لیے بھی کوئی گنجایش ہے۔ احقاق حق اور ابطال باطل اُس کی ذمہ داری ہے۔ اُس کا اصلی کام یہی ہے کہ ہر خطرے اور ہر مصلحت سے بے پروا ہو کر توحید و رسالت اور معاد کے متعلق تمام غلط تصورات

کی نفی کرے اور لوگوں کو اُس صراطِ مستقیم کی طرف بلائے جو اللہ، پروردگارِ عالم نے اپنی کتاب میں انسانوں کے لیے واضح کی ہے۔ یہ اُس پر لازم ہے، لیکن اِس کے کسی مرحلے میں بھی یہ حق اُس کو حاصل نہیں ہوتا کہ امت میں شامل کسی فرد یا جماعت کو کافر و مشرک قرار دے اور اُن کے جمعہ و جماعت سے الگ ہو کر اور اُن سے معاشرتی روابط منقطع کر کے اپنی ایک الگ امت اِس امتِ مسلمہ میں کھڑی کرنے کی کوشش کرے۔

[۱۹۹۰ء]

''غلطی ہاے مضامین''

[ڈاکٹر محمود الحسن صاحب کے اُس مضمون کے جواب میں لکھا گیا جو اِسی عنوان کے تحت ۱۳دسمبر ۱۹۸۷ کے روزنامہ ''نوائے وقت'' میں شائع ہوا۔]

استاذ امام امین احسن اصلاحی کی تفسیر ''تدبر قرآن'' کی نو ضخیم مجلدات میں سے جو دو غلطی ہاے مضامین ڈاکٹر محمود الحسن صاحب نے ڈھونڈ نکالی ہیں، اُن میں سے رجم کی سزا کے بارے میں اپنا نقطۂ نظر ہم اِس سے پہلے اپنے مضامین میں واضح کر چکے ہیں، سورۂ فیل کی تفسیر کے متعلق چند معروضات البتہ، یہاں پیش کیے دیتے ہیں۔

اِس سورہ کی عام تفسیر یہ ہے کہ ۵۷۰ء یا ۵۷۱ء میں یمن کا فرماں روا ابرہہ ساٹھ ہزار فوج اور تیرہ ہاتھی (بعض روایات کے مطابق نو ہاتھی) لے کر کعبہ کو ڈھانے کے لیے مکہ پر حملہ آور ہوا۔ اہل مکہ اِس خیال سے کہ وہ اتنی بڑی فوج سے لڑ کر کعبے کو بچانے کی طاقت نہیں رکھتے، اپنے سردار عبد المطلب کی قیادت میں پہاڑوں پر چلے گئے۔ اِس پر اللہ تعالیٰ کے جنود قاہرہ پرندوں کی صورت میں اپنی چونچوں اور پنجوں میں سنگ ریزے لیے ہوئے نمودار ہوئے اور اُنھوں نے ابرہہ کے لشکر پر اِن سنگ ریزوں کی بارش کر دی۔ چنانچہ یہ سارا لشکر منیٰ کے قریب وادی محسر میں بالکل کھائے ہوئے بھوسے کی طرح ہو کر رہ گیا۔

صاحب ''تدبر قرآن'' کو اِس تفسیر سے اختلاف ہے۔ اِس کے جو وجوہ اُنھوں نے اپنی کتاب

میں بیان کیے ہیں، اُن میں سب سے بڑی وجہ اُن کے نزدیک یہ ہے کہ سورہ کی یہ تفسیر اُس قانون کے خلاف ہے جو نصرت الٰہی کے بارے میں خود قرآن نے جگہ جگہ بیان کیا ہے اور قرآن کی کوئی ایسی تفسیر جو اُس کے مدعا میں تناقض پیدا کر دے، کسی طرح قبول نہیں کی جا سکتی۔ وہ لکھتے ہیں:

''جن لوگوں نے قریش پر اِس بے حمیتی کا الزام لگایا ہے، اُن کے نزدیک اِس سورہ کا درس گویا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اِس گھر کا خود محافظ ہے۔ اِس کے پاسبان دشمن سے ڈر کر اگر اِس کو چھوڑ کے بھاگ جائیں جب بھی خدا اِس کی حفاظت کرے گا۔ چنانچہ جب قریش ابرہہ کی فوجوں سے ڈر کر پہاڑوں میں جا چھپے تو اللہ تعالیٰ نے ابابیلوں کے ذریعہ سے اُن پر پتھراؤ کر کے اُن کو بھس کی طرح پامال کر دیا۔ اگر فی الواقع اِس سورہ کا درس یہی ہے تو یہ درس اللہ تعالیٰ کی سنت کے خلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ کا قاعدہ یہ نہیں ہے کہ بندے اپنے گھروں میں بیٹھے بیٹھے بنی اسرائیل کی طرح یہ کہیں کہ 'فَاذْهَبْ اَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَاۤ، اِنَّا هٰهُنَا قٰعِدُوْنَ'[1] (تم اور تمھارا خداوند جاؤ لڑو، ہم یہاں بیٹھتے ہیں)، اور خدا اُن کے لیے میدان جیت کر تخت بچھا دے اور یہ اُس پر براجمان ہو جائیں۔ اگر اللہ تعالیٰ ایسا کرنے والا ہوتا تو بنی اسرائیل کے ساتھ اُس نے ایسا کیوں نہیں کیا؟ اُن کو تو اُس نے اِس کی سزا یہ دی کہ چالیس سال کے لیے اُن کو صحرا ہی میں بھٹکنے کے لیے چھوڑ دیا۔ اللہ تعالیٰ کی سنت جو قرآن سے واضح ہوتی ہے، وہ تو یہ ہے کہ وہ اُن لوگوں کی مدد فرماتا ہے جو اپنا فرض ادا کرنے کے لیے اٹھ کھڑے ہوتے ہیں، اگرچہ اُن کی تعداد کتنی ہی کم اور اُن کے وسائل کتنے ہی محدود ہوں۔ چنانچہ قرآن نے بیت اللہ سے متعلق سورۂ بقرہ، سورۂ توبہ، سورۂ حج وغیرہ میں ہماری جو ذمہ داریاں بتائی ہیں، وہ یہی ہیں کہ ہم اُس کی آزادی و حفاظت کے لیے جو کچھ ہمارے بس میں ہے، وہ کریں، اللہ ہماری مدد فرمائے گا۔ یہ کہیں نہیں کہا کہ تم کچھ کرو یا نہ کرو، ہماری ابابیلیں اُس کی حفاظت کر لیں گی۔ بہرحال قریش نے جو کچھ اُن کے امکان میں تھا، وہ کیا۔ اگرچہ اُن کی مدافعت، جیسا کہ ہم نے اشارہ کیا، کمزور تھی، لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنی حاصب (تند و تیز ہوا) کے ذریعہ سے اُن کی اِس کمزور مدافعت کے اندر اتنی قوت پیدا کر دی کہ دشمن کھانے کے بھس کی طرح پامال ہو گئے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر

---

[1] المائدہ ۵: ۲۴۔

کے موقع پر صرف مٹھی بھر خاک قریش کے لشکر کی طرف پھینکی تھی، لیکن وہی مٹھی بھر خاک اُن کے لیے طوفان بن گئی اور اللہ تعالیٰ نے اِس کی اہمیت یوں واضح فرمائی کہ: 'وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ، وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى[۲]' (اور وہ کنکریاں دشمنوں پر تم نے نہیں پھینکی تھیں، بلکہ اللہ نے پھینکیں)۔''

(تدبرقرآن ۹/۵۶۲)

اِس سورہ کی جو تفسیر صاحب ''تدبر قرآن'' نے کی ہے، اُس کا خلاصہ یہ ہے کہ اہل مکہ اِس موقع پر بے شک، پہاڑوں میں چلے گئے تھے، لیکن اُنھوں نے یہ اقدام مدافعت سے دست برداری کے لیے نہیں کیا تھا، بلکہ ابرہہ کی عظیم فوج کے مقابل میں دفاع کی یہی ایک شکل تھی جو وہ اختیار کر سکتے تھے۔ چنانچہ حملہ آور فوج جب منیٰ کے قریب پہنچی تو اُنھوں نے پہاڑوں کی اوٹ سے سنگ باری کر کے اُس کا راستہ روکنے کی کوشش کی اور اللہ تعالیٰ نے اُن کی اِس جدوجہد کے صلہ میں تند و تیز ہوا کے طوفان سے ابرہہ کی فوج کو اِس طرح پامال کر دیا کہ وادی محسر میں گوشت خور پرندے اُن کی نعشیں نوچتے اور کھاتے رہے۔

اپنے اِس نقطۂ نظر کے مطابق سورہ کا ترجمہ اُنھوں نے اِس طرح کیا ہے:

اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِاَصْحٰبِ الْفِيْلِ، اَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِيْ تَضْلِيْلٍ، وَّاَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا اَبَابِيْلَ، تَرْمِيْهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّنْ سِجِّيْلٍ، فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّاْكُوْلٍ. (۱۰۵)

''کیا تم نے نہیں دیکھا کہ تمھارے خداوند نے ہاتھی والوں کے ساتھ کیا معاملہ کیا! کیا اُن کی چال بالکل برباد نہ کر دی اور اُن پر جھنڈ کے جھنڈ چڑیاں نہ بھیجیں! تم اُن کو مارتے تھے سنگ گل کے قسم کے پتھروں سے، بالآخر اُن کو اللہ نے کھائے ہوئے بھس کی طرح کر دیا[۳]۔''

ڈاکٹر محمود الحسن صاحب کے لیے یہی بہت تھا کہ وہ اِس تفسیر کو کچھ سمجھ لینے میں کامیاب ہو جاتے، لیکن اُنھوں نے اِس پر تنقید لکھنے کی کوشش کی ہے اور دیکھیے کہ کس مبلغ علم کے ساتھ کی ہے۔

۲؎ انفال ۸: ۱۷۔

۳؎ تدبر قرآن ۹/۵۵۷۔

وہ فرماتے ہیں کہ 'ترمیھم' کے معنی اگر یہ ہیں کہ: 'تم اُن کو پتھر مارتے تھے'، اور اِس کے مخاطب اگر قریش مکہ ہیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی چونکہ قریش ہی میں سے تھے، اِس وجہ سے آپ بھی سنگ باری کرنے والوں میں شامل قرار پائیں گے، دراں حالیکہ واقعۂ فیل کے وقت ابھی آپ کی پیدایش بھی نہیں ہوئی تھی۔

ان کے اِرشاد کی روشنی میں ذرا سورۂ بقرہ کی یہ آیات تلاوت کیجیے:

وَ اِذۡ نَجَّیۡنٰکُمۡ مِّنۡ اٰلِ فِرۡعَوۡنَ یَسُوۡمُوۡنَکُمۡ سُوۡٓءَ الۡعَذَابِ، یُذَبِّحُوۡنَ اَبۡنَآءَکُمۡ وَیَسۡتَحۡیُوۡنَ نِسَآءَکُمۡ، وَفِیۡ ذٰلِکُمۡ بَلَآءٌ مِّنۡ رَّبِّکُمۡ عَظِیۡمٌ. وَاِذۡ فَرَقۡنَا بِکُمُ الۡبَحۡرَ فَاَنۡجَیۡنٰکُمۡ وَاَغۡرَقۡنَآ اٰلَ فِرۡعَوۡنَ وَاَنۡتُمۡ تَنۡظُرُوۡنَ، وَاِذۡ وٰعَدۡنَا مُوۡسٰۤی اَرۡبَعِیۡنَ لَیۡلَۃً ثُمَّ اتَّخَذۡتُمُ الۡعِجۡلَ مِنۡۢ بَعۡدِہٖ وَاَنۡتُمۡ ظٰلِمُوۡنَ.

(۲: ۴۹-۵۱)

''اور یاد کرو (اے بنی اسرائیل) جب ہم نے تم کو فرعونیوں کی غلامی سے چھڑایا۔ اُنھوں نے تمھیں سخت عذاب میں مبتلا کر رکھا تھا، تمھارے لڑکوں کو ذبح کرتے اور تمھاری عورتوں کو زندہ رکھتے تھے اور اِس میں تمھارے پروردگار کی طرف سے بڑی آزمایش تھی۔ اور یاد کرو، جب ہم نے سمندر پھاڑ کر تمھارے لیے راہ نکالی، پھر تمھیں نجات دی اور وہیں تمھاری آنکھوں کے سامنے فرعونیوں کو غرق کر دیا۔ اور یاد کرو، جب ہم نے موسیٰ سے چالیس راتوں کا وعدہ ٹھیرایا تو اُس کے پیچھے تم بچھڑے کو اپنا معبود بنا بیٹھے اور اِس طرح تم نے بڑی زیادتی کی۔''

اِن آیات کے سب سے پہلے مخاطب یہود مدینہ ہیں اور ڈاکٹر صاحب اِس معاملے میں یقیناً ہم سے اختلاف نہ کریں گے کہ جب فرعونی بنی اسرائیل کے لڑکوں کو ذبح کرتے اور اُن کی عورتوں کو زندہ رکھتے تھے اور جب وہ اِن ظالموں کی غلامی سے چھڑائے گئے اور جب اُن کے لیے سمندر

پھاڑ کر راہ نکالی گئی اور جب وہ پار ہوئے اور فرعونیوں کو اُن کے پروردگار نے اُن کی آنکھوں کے سامنے غرقاب کیا اور جب اُن کے پیغمبر سے چالیس راتوں کی قرارداد ہوئی اور جب اُنھوں نے اِس کے پیچھے بچھڑے کو معبود بنا لیا، اُس وقت یہود مدینہ میں سے کوئی بھی ابھی پیدا نہ ہوا تھا۔ پھر کیا ان آیات میں بھی وہ ہر 'تم' اور 'تمھیں' کو 'وہ' اور 'اُنھیں' میں تبدیل فرمائیں گے؟

زبان کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ جب کسی قوم یا جماعت کو بحیثیت قوم یا جماعت خطاب کیا جائے تو اُس کے سب افراد کی تاریخ پیدایش کی تحقیق نہیں کی جاتی۔ ہم اگر یہ کہیں کہ: 'مسلمانو، تم جب عرب کے صحراؤں سے ایمان کی دولت لے کر نکلے'، اور ہمارے سامعین میں سے کوئی شخص اِس کے جواب میں یہ کہے کہ یہ آپ کن لوگوں سے مخاطب ہیں، ہمارے تو باپ دادا بھی اُس زمانے میں پیدا نہیں ہوئے تھے، تو ڈاکٹر صاحب ہی فرمائیں کہ اُس کی عقل و دانش کے بارے میں وہ کیا رائے قائم کریں گے؟

اُنھوں نے لکھا ہے کہ جمع حاضر کے لیے واحد حاضر کا استعمال بھی اُن کی نظر سے کہیں نہیں گزرا۔ اُن کی اِس محرومی کا کوئی علاج تو ہم طالب علموں کے لیے کسی طرح ممکن نہیں ہے، لیکن جہاں تک عربی زبان کا تعلق ہے، اُس میں یہ اسلوب اِس قدر عام ہے کہ قرآن مجید اور کلام عرب سے اِس کی مثالیں اگر یہاں پیش کی جائیں تو قلم و قرطاس کے لیے اُنھیں سمیٹنا مشکل ہو جائے۔ عربیت کے اداشناس جانتے ہیں کہ یہ اسلوب اُس وقت اختیار کیا جاتا ہے، جب ایک ایک کر کے پوری جماعت کو مخاطب کرنا پیش نظر ہوتا ہے۔ سورۂ لقمان کی آیت ۳۱، ابراہیم کی آیت ۱۹، اور شعراء کی آیت ۲۲۵ میں 'اَلَمْ تَرَ'؛ بقرہ کی آیت ۱۰۶ میں 'اَلَمْ تَعْلَمْ'؛ مائدہ کی آیت ۸۲ میں 'لَتَجِدَنَّ'؛ آیت ۸۳ میں 'تَرٰی'؛ فتح کی آیت ۲۹ میں 'تَرٰهُمْ' اور بنی اسرائیل کی آیت ۲۱ سے ۴۰ میں 'لَا تَجْعَلْ'، 'لَا تَقْفُ' وغیرہ یہ سب اِسی کی مثالیں ہیں۔ علم بلاغت کی اصطلاح میں اِسے 'خطاب لغير معين' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ طرفہ کا شعر ہے:

فان تبغنی فی حلقة القوم تلقنی وان تلتمسنی فی الحوانیت تصطد

”پھر اگر تم لوگ مجھے قوم کی مجلس میں ڈھونڈو گے تو وہیں پاؤ گے اور اگر شراب کی دکانوں میں تلاش کرو گے تو وہیں دیکھو گے۔“

ہماری اردو میں بھی خطاب کا یہ اسلوب عام استعمال ہوتا ہے۔ اقبال نے کہا ہے:

یہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے ہزار سجدے سے دیتا ہے آدمی کو نجات

ڈاکٹر محمود الحسن صاحب اِس شعر کے بارے میں بھی کیا یہی کہیں گے کہ اِس میں 'تو' چونکہ واحد حاضر کا صیغہ ہے، اور اِس سے پہلے کسی قوم یا جماعت کا ذکر بھی اِس قطعے میں نہیں ہوا، اِس وجہ سے اِس کے مخاطب اقبال کے کوئی ہم نشین مثلاً سید نذیر نیازی یا میاں محمد شفیع ہی ہو سکتے ہیں، اردو قواعد کی رو سے مسلمان قوم کو اِس کا مخاطب قرار دینا کسی طرح ممکن نہیں ہے؟

وہ فرماتے ہیں کہ 'ارسل علی' کے الفاظ قرآن مجید میں ہر جگہ عذاب الٰہی کے لیے استعمال ہوئے ہیں۔ ہمارا خیال ہے کہ یہاں بھی غالباً وہی قصور نظر کا معاملہ ہے، ورنہ قرآن کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ اُس میں یہ الفاظ جس طرح عذاب کے لیے آئے ہیں، اِسی طرح کسی کو کسی پر مسلط کر دینے کے لیے بھی استعمال ہوئے ہیں۔ سورۂ مریم میں ہے:

اَلَمْ تَرَ اَنَّآ اَرْسَلْنَا الشَّیٰطِیْنَ عَلَی الْکٰفِرِیْنَ تَؤُزُّھُمْ اَزًّا. (۱۹:۸۳)

”کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ ہم نے اِن کافروں پر شیطان چھوڑ رکھے ہیں جو اُنھیں خوب اکسا رہے ہیں۔“

سورۂ فیل کی زیر بحث آیت میں اِس کے معنی کیا ہیں؟ استاذ امام امین احسن اصلاحی لکھتے ہیں:

”یہ ابرہہ کی فوجوں کی بربادی، پامالی اور بے کسی و بے بسی سے کنایہ ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کاملہ سے اُن کو اِس طرح پامال کیا کہ کوئی اُن کی لاشوں کو اٹھانے والا نہ رہا۔ وہ میدان میں پڑی رہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اُن پر گوشت خوار چڑیاں بھیجیں جنھوں نے اُن کا گوشت نوچا، کھایا اور وادی مکہ کو اُن کے تعفن سے پاک کیا۔“ (تدبر قرآن ۹/ ۵۶۰)

ڈاکٹر صاحب کے بارے میں تو ہم کچھ نہیں کہہ سکتے، لیکن عربی زبان سے واقف ہر صاحب ذوق اندازہ کر سکتا ہے کہ اِس معنی کے لیے یہ الفاظ کس قدر موزوں ہیں۔ عرب شعرا دشمن

کی بے بسی اور پامالی کے لیے بالعموم اُس کی نعشوں پر پرندوں کے منڈلانے کی تعبیر اختیار کرتے ہیں۔ مرار کا شعر ہے:

انا ابن التارك البكرى بشرا — عليه الطير ترقبه وقوعا

''میں اُس شخص کا بیٹا ہوں جس نے قبیلۂ بکر کے بشر کو اس طرح پچھاڑا کہ پرندے اُس کا گوشت کھانے کے لیے اُس کے اوپر منڈلا رہے تھے۔''

وہ لکھتے ہیں کہ صاحب ''تدبر قرآن'' کے بقول جب اللہ تعالیٰ نے ابرہہ کی فوج کو تند و تیز ہوا (حاصب) کے طوفان سے پامال کیا تو پھر اہل مکہ کی سنگ باری کا اِس سے کیا تعلق؟ ہمارا خیال تھا کہ تنقید لکھنے سے پہلے امام فراہی کی تفسیر تو اُنھوں نے یقیناً پڑھی ہو گی، لیکن اُن کے اِس اعتراض سے معلوم ہوا کہ دوسری بہت سی چیزوں کی طرح یہ تفسیر بھی شاید اُن کی نظر سے نہیں گزری، ورنہ اِس تعلق کے بارے میں وہ اتنے بے خبر نہ ہوتے۔ امام فراہی نے لکھا ہے:

''قریش سنگ باری کر کے ابرہہ کی فوج کو خانہ کعبہ سے دفع کر رہے تھے، اللہ تعالیٰ نے اسی پردہ میں اُن پر آسمان سے سنگ باری کر دی۔ چنانچہ جس طرح غزوۂ بدر کی سنگ باری کو اُس نے اپنی طرف منسوب کیا ہے (وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى) اِسی طرح یہاں کفار کو کھانے کے بھس کی طرح بنا دینا بھی اپنی قوت قاہرہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک عظیم الشان معجزہ ہے، کیونکہ قریش کے لیے ابرہہ کے لشکر گراں کو پارہ پارہ کر دینا تو درکنار، اُس کو پیچھے ہٹا دینا بھی آسان نہ تھا۔'' (مجموعۂ تفاسیر ۳۸۸)

وہ فرماتے ہیں کہ اُنھوں نے گوشت خوار پرندے اور جانور تو سنے تھے، لیکن 'گوشت خوار چڑیاں' اُنھوں نے کبھی نہیں سنیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کا یہ اعتراض اپنے حدود علم کا اندازہ کیے بغیر قلم اٹھا لینے کی بڑی افسوس ناک مثال ہے۔ اب تک ہمارا خیال تھا کہ وہ صرف عربی زبان کے اسالیب سے بے خبر ہیں، لیکن اُن کے اِس اعتراض سے یہ حقیقت بھی کھلی کہ اُن کی اردو کا معاملہ بھی بس اِسی طرح ہے۔ وہ اگر یہ جملہ لکھنے سے پہلے کسی لغت کی مراجعت کر لیتے تو اُن پر واضح ہو جاتا کہ لفظ 'چڑیاں' اِس زبان میں جس طرح اُن پرندوں کے لیے استعمال ہوتا ہے جو صبح و

شام ہمارے گھروں میں چہچہاتے ہیں، اِسی طرح چیل، عقاب، گدھ اور دوسرے تمام پرندوں کے لیے بھی اردو زبان کے فصحا اِسے بے تکلف استعمال کرتے ہیں۔

اُنھوں نے پوچھا ہے کہ سورۂ فیل کی جو تفسیر مولانا امین احسن اصلاحی نے کی ہے، اُس کا ماخذ کیا ہے؟ اُن کے اِس سوال کے جواب میں ہم بڑے ادب کے ساتھ عرض کریں گے کہ مولانا کی اِس تفسیر کا ماخذ خود قرآن مجید ہے اور اُن کا اصول یہی ہے کہ وہ قرآن مجید کے الفاظ، نظائر اور نظم کلام کی روشنی میں جب کسی نتیجے پر پہنچ جاتے ہیں تو پھر کسی دوسری رائے کو محض اِس بنیاد پر کوئی اہمیت نہیں دیتے کہ وہ پرانی کتابوں میں لکھی ہوئی ہے۔

وہ فرماتے ہیں کہ رمی جمرات کی سنت اگر امام فراہی کے نزدیک قریش مکہ کی سنگ باری کی یاد میں قائم ہوئی تو یہ منیٰ کے بجائے وادی محسر میں کیوں ادا نہیں کی جاتی؟ اور اِس میں سنگ ریزوں کے بجائے بڑے بڑے پتھر کیوں نہیں پھینکے جاتے؟ جہاں تک پہلے اعتراض کا تعلق ہے تو اِس کے بارے میں عرض ہے کہ سنگ باری کے متعلق یہ ثابت ہے کہ محصب میں ہوئی اور محصب منیٰ میں شامل ہے۔ رہا دوسرا اعتراض تو اِس پر اب کیا تبصرہ کیا جائے۔ علامت و حقیقت میں جس مطابقت پر وہ مصر ہوئے ہیں، اِس کے بعد تو ہم طالب علم اُن سے یہ پوچھنے کی جسارت کر سکتے ہیں کہ وہ یہ سنت جس واقعہ کی یاد میں ادا کرتے ہیں، اُس کے بارے میں کیا وہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ ابراہیم علیہ السلام نے بھی ابلیس کو اِسی طرح پہلے صرف جمرۂ کبریٰ کے پاس کنکر مارے تھے اور ہر کنکر کے ساتھ تکبیر پڑھی تھی اور قربانی کے بعد بھی یہ کام مسلسل تین دن اِسی ترتیب سے اور اِنھی آداب کے ساتھ کیا تھا؟

اِسی طرح وہ فرماتے ہیں کہ صاحب ''تدبر قرآن'' نے تاریخ میں قیاس سے کام لیا ہے اور قریش مکہ کی ایک رسم کے لیے لفظ 'سنت' استعمال کیا ہے اور واقعۂ فیل کے متعلق ابن اسحاق وغیرہ کی روایات اور جاہلی شعرا کے سیکڑوں اشعار بالکل نظر انداز کر دیے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب کے یہ اعتراضات بھی اُن کے پہلے اعتراضات کی طرح بس رواروی میں کچھ

لکھ دینے کا نتیجہ ہیں۔ اُنھوں نے اِس بات پر غور نہیں فرمایا کہ استاذ امام جب 'ترمیھم' میں ضمیر کا مرجع قریش کو قرار دیتے ہیں تو اُن کا سارا مقدمہ خود قرآن کی نص سے ثابت ہو جاتا ہے، پھر اِس میں قیاس کا کیا محل؟ اور سنت صرف اُس طریقے کو نہیں کہتے جس کی ابتدا کوئی نبی کرے، بلکہ نبی کی تصویب و تقریر کے نتیجے میں بھی سنت قائم ہوتی ہے اور اسلام نے اِس طرح کے دوسرے طریقوں کو بھی اِسی حیثیت سے باقی رکھا ہے۔ رہا واقعۂ فیل کے بارے میں روایات و اشعار کا معاملہ تو ڈاکٹر صاحب نے یہ جملہ غالباً تفاسیر فراہی کا مطالعہ کیے بغیر لکھ دیا ہے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ امام فراہی نے نہ صرف یہ کہ یہ سب چیزیں اپنی تفسیر میں نقل کی ہیں، بلکہ اِن میں سے جو کچھ لیا اور جو کچھ چھوڑا ہے، اُس کے وجوہ و دلائل بھی بڑی وضاحت کے ساتھ بیان کر دیے ہیں۔

یہ ہیں وہ ''غلطی ہاے مضامین'' جو ڈاکٹر محمود الحسن صاحب نے امام فراہی کی آرا اور استاذ امام امین احسن اصلاحی کی ''تدبر قرآن'' میں ڈھونڈ نکالی ہیں۔ اُن کی اِس تحقیق انیق پر اب اُن کی خدمت میں اِس کے سوا کیا عرض کیا جائے کہ:

نگاہ تیری فرومایہ ہاتھ ہے کوتاہ
ترا گنہ کہ نخیل بلند کا ہے گناہ

[۱۹۸۷ء]